9

la gran catequesis

gregorio de nisa

biblioteca de patrística

gregorio de nisa

LA GRAN CATEQUESIS

editorial ciudad nueva

Gregorio de Nisa

LA GRAN CATEQUESIS

Introducción y notas de Mario Naldini
Traducción del griego de Argimiro Velasco, O. P.

Editorial Ciudad Nueva

Andrés Tamayo, 4 - 28028 Madrid (España)

ISBN: 84-86987-17-2
Depósito Legal: CO-849-1990

Printed in Spain - Impreso en España
Fotocomposición: Cuesta, S. A.
Imprime: Tipografía Católica, S. A.
Ingeniero Torres Quevedo, s/n
14013 Córdoba

INTRODUCCIÓN

1. Notas biográficas

Gregorio de Nisa nació en Cesarea, en Capadocia, alrededor del año 335; hijo de Emmelia y del escritor Basilio el Viejo y hermano menor de Basilio Magno, que fue su guía, y su verdadero maestro. Gregorio se formó en la cultura de su tiempo asistiendo a buenas escuelas de retórica; pero, sobre todo, nutrió su mente con la sabiduría bíblica, que dada su particular capacidad especulativa, hizo de él uno de los mayores filósofos y teólogos del Oriente Cristiano. Antes «Lector» y después Maestro de retórica, se unió en matrimonio —por lo que se sabe— a la joven Teosebia; pero después dejó la vida secular y se retiró a la soledad monástica de Annesi, donde estaba su hermano.

Hecho Obispo de Nisa, por voluntad de Basilio, mostró enseguida su falta de aptitud para la administración y el gobierno, hasta el punto de que la parte arriana pudo fácilmente hacer que lo destituyesen bajo la acusación de incapacidad y despilfarro financiero. A la muerte del Emperador filoarriano Valente (378) volvió a su Sede. Y desde aquel momento, de forma particular, tras la muerte de su hermano Basilio (379), su autoridad y fama crecieron de día en día. Desempeñó un papel importante, junto con Gregorio Nacianceno, en el Concilio de Constantinopla (381), mientras que el nombramiento como Obispo del Ponto, por parte del Emperador Teodosio le confirió poderes decisorios sobre todos los Obispos de aquella región y le confirmó como hombre de confianza del gobierno central. Murió poco después, el año 394.

2. Fecha de composición, destinatorios y estructura de la «Gran Catequesis»

Fechar las obras de Gregorio de Nisa sigue siendo todavía problemático por la ausencia de puntos de referencia seguros y decisivos. Por lo que se refiere a la Gran Catequesis, *a pesar de lo dicho, nos hallamos en condiciones de fijar, con probabilidad, su composición algunos años después del 381 (cerca del 386), como hacía suponer una observación del mismo Gregorio en el C. XXXVIII, 1 de la* Catequesis, *donde advierte que los que deseen una exposición más completa y más minuciosa de las doctrinas tratadas la encontrarán en otros trabajos suyos anteriores. La alusión ha hecho pensar en escritos como «A Simplicio» y «De las nociones comunes»* [1]. La Gran Catequesis *sería una meditada síntesis teológica de las doctrinas fundamentales examinadas y formuladas en el Concilio de Constantinopla (381) y ahora revisadas y formuladas en las categorías culturales de la época.*

La Catequesis *de Gregorio de Nisa tiene una originalidad propia: mientras que otras síntesis de este tipo (aparte del «De catechizandis rudibus») estaban dirigidas en su mayoría a la enseñanza de los catecúmenos en las verdades fundamentales de la fe, con vistas al Bautismo, y, en cualquier forma, se dirigían directamente a los iniciados y a los fieles para instruirles sobre los fundamentos de la doctrina evangélica; la* Gran Catequesis, *en cambio, está dirigida a los «superiores eclesiásticos», a los maestros o «catequistas», que, en la Iglesia, tenían la misión de promover en los creyentes una adecuada formación relativa al patrimonio doctrinal de la tradición apostólica, teniendo en cuenta las tendencias heréticas internas, dentro del mismo cristianismo, y las dificultades y los prejuicios que*

[1] Véase G. May, *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa,* en «Ècriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse», (Actes du colloque de Chevetogne), por M. Harl, Leiden 1971, págs. 60 ss.

provenían, de modo particular, del ambiente pagano y del judío [2].

La función oficial de la catequesis, que supone una consistente organización eclesial, en el siglo IV, *estaba confiada normalmente al clero, pero en las Iglesias orientales se encontraba, frecuentemente, en manos de laicos, a los que se les exigía, según las* Constituciones Apostólicas, *pericia en el hablar y honestidad de vida* [3].

Con respecto al primer requisito se encuentra en esta exposición de Gregorio un determinado tipo de argumentación filosófica: esto induce a pensar que la catequesis propuesta por el de Nisa tenía que adaptarse a un ambiente de «intelectuales impregnados de neoplatonismo» [4].

Esto influye sensiblemente, como puede reconocerse fácilmente, en toda la estructura de la Gran Catequesis *y determina la estructuración de los temas tratados, el tono y el método dialéctico y las formas expresivas. A propósito de estas últimas, digamos enseguida y brevemente que, en la forma expositiva, la* Catequesis *obedece, en gran medida, a los cánones retóricos propios de la segunda época de sofistas, haciendo abundante uso de la* «ekphrasis» *o descripción comparativa y del principio de analogía respecto a los temas tratados* [5].

En cuanto a las concepciones filosóficas usadas en la exposición doctrinal, forman parte, también éstas, del método pedagógico de Gregorio de Nisa, de formular los contenidos revelados con categorías culturales propias de los destinatarios de las enseñanzas evangélicas: se trata de la metodología didáctica común a los tres Padres Capadocios, ya adaptada y propuesta sistemáticamente por el Maestro Orígenes.

[2] En otros autores se pueden encontrar esporádicas referencias a los catequistas, como en Epifanio, *Ancoratus,* 107.

[3] *Const. Ap.,* VIII, 32, 17, «peritus in sermone ac morum probitate ornatus».

[4] J. Daniélou, *La catechesi nei primi secoli* (trad. it. di S. Celani), Turín 1969, pág. 28.

[5] Cfr. L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse,* París-Rennes 1906, en particular las págs. 58 ss., 139 ss.

Los Maestros de la catequesis debían tener en cuenta, sobre todo, dos grupos: el mundo pagano y el judío; la mentalidad e influencia de éstos habían penetrado en el campo cristiano por la conjunción de varios factores, entre los que se encontraban las ideas filosóficas y éticas malamente filtradas en detrimento de una elaboración ortodoxa de la doctrina revelada. Posturas heréticas y tendencias hereticoides concernientes al dogma trinitario y a la cristología en relación directa con la antropología cristiana, y con claros reflejos en la vida eclesial y sacramental, se expresaban de varias formas y con matices que provocaban sutiles e interminables discusiones teológicas.

Con el fondo de la gran crisis arriana, que hacia finales del siglo IV *fue decididamente declinando*[6]*, la ortodoxia cristiana se había visto obligada a afrontar la errada doctrina de los anomeos que, radicalizando la misma tesis arriana, negaba de forma absoluta cualquier igualdad sustancial entre el Padre y el Hijo; las concepciones pertinaces que se remontaban a Sabelio (comienzos del siglo* II*), que consideraban a las personas de la Trinidad divina, como simples revelaciones o modos de manifestación de Dios; la teoría de Apolinar el Joven que, en clara oposición a las tesis arrianas y en estrecha adhesión a la doctrina de Nicea, había vuelto a afirmar la consustancialidad entre el Padre y el Hijo, y en el intento de salvaguardar la inmutabilidad del Logos divino terminó por acercarse a la teoría arriana, sosteniendo que en Cristo, el alma racional o espíritu se identificaba con el Logos*[7].

En este contexto, se sitúa la Catequesis *de Gregorio de Nisa: con atención a comprensibles motivos de carácter apologista y también polémico, hilvanó una magistral síntesis teológica que respondía a las instancias fundamentales de la época, desde el misterio trinitario y la creación, a la escatología*

[6] Es fundamental el estudio sobre el arrianismo de M. Simonetti, *La crisi ariana nel* IV *secolo,* Roma 1975.

[7] Sobre la doctrina cristológica en los primeros cinco siglos, véase A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne,* París 1973.

o exposición de los fines últimos. Pero, el hilo conductor que une coherentemente los diversos momentos y las etapas doctrinales del razonamiento de Gregorio está constituido por la persona de Cristo, causa eficiente de la creación y único autor de la redención universal.

El carácter de la Catequesis *de Gregorio de Nisa, con su estructura —en cierto modo— sistemática, hace recordar «Los principios», de Orígenes, anterior en cerca de siglo y medio al tratado de aquél. Pero, si de sistematicidad (obviamente no en el sentido moderno) puede hablarse en el caso del Maestro alejandrino, ésta hay que entenderla exclusivamente en aquellos temas esenciales concernientes a la fe, afrontados en el escrito de Orígenes con la intención «de dar una exposición problemática y profunda de algunos datos fundamentales de la fe cristiana»*[8].

Además, es interesante recordar que en las controversias referentes al arrianismo y a posturas afines, participó con vivacidad y pasión también la gente del pueblo, e «intelectuales» improvisados, especialmente en determinados centros, en donde podían encontrarse personas de condición modesta y de cualquier oficio, dispuestas a discutir con admirable interés pero, a menudo, con desenvuelta facilonería, sobre temas trinitarios. El mismo Gregorio denuncia como frenesía epidémica la incompetencia y la superficialidad con la que ciertas personas se dedicaban a la charlatanería más que a una seria búsqueda teológica[9].

En el prólogo de la Catequesis*, Gregorio afronta la cuestión metodológica, y, con una actitud origenista, plantea la necesidad de adaptar el lenguaje y los temas al tipo de cultura y de religiosidad propia de las personas y de los ambientes con los*

[8] M. Simonetti, *I principi di Origene,* Turín 1968, pág. 43; Cfr. A. Grillmeier, *Vom Symbolum zur Summa,* en J. Betz - H. Fries, *Kirche und Überlieferung,* Freiburg 1960, págs. 119-169.

[9] *De deitate Filii et Spiritus Sancti,* PG XLVI, 557; Cfr. M. Simonetti, *La crisi ariana,* cit., págs. 554 ss.

que se establece el diálogo, más o menos directo, adelantando, como base de entendimiento, algunos principios comúnmente aceptados. En el caso de que se discuta, por ejemplo, del dogma trinitario con un pagano, nos podemos apoyar con cautela en su concepto pluralista de la divinidad, mientras que se tendrá en cuenta la concepción rigurosamente monoteísta cuando hablamos del mismo tema con un judío.

En la primera sección (C. I-IV) se trata del dogma de la Trinidad. Mediante un uso muy equilibrado del concepto de analogía, Gregorio, con aproximación a la palabra y al aliento que la acompaña en la naturaleza del hombre, reivindica la existencia del Verbo, como también del Espíritu. Pero el Verbo, como también, el Espíritu, posee los mismos atributos de aquel del cual es Verbo, y, es, por consiguiente, sustancia viviente en sí, eterna, voluntad que elige el bien y lo crea.

La segunda parte (C. V-VIII) es esencialmente antropológica: trata de la creación del hombre, del origen y de la naturaleza del mal. El hombre, como todo el universo, es obra de la potencia creadora del Verbo: él lleva consigo la afinidad con el Creador y, por tanto, posee la vida, la razón, y el principio de la inmortalidad. Pero la condición existencial del hombre envuelto en realidad por los males y por las muchas miserias parece negar su origen divino. La explicación del drama es ésta: la causa del mal, ajena a la naturaleza divina que quiere y crea sólo el bien, reside dentro del hombre, en el interior de su independencia y de aquella libertad de elección sin la que no sería posible ninguna afinidad con el Creador. Su grandeza consiste, como nos enseña la narración del Génesis, en haber sido creado «a imagen y semejanza de Dios». Fue la envidia del Príncipe de este mundo, del ángel de las tinieblas, la que le indujo con engaños a elegir el mal, presentado bajo la forma de bien. Porque el mal es «ausencia de bien» y, por consiguiente, no posee una consistencia real, igual que la tiniebla que es la falta de luz. Por tanto, es imposible fijar su causa en Dios, que crea la realidad y la existencia, no la inexistencia, como no se le podría achacar al Sol la tiniebla que nos envuelve cuando cerramos los ojos.

Insistiendo en la búsqueda de la raíz del mal, Gregorio de Nisa recurre a una distinción de los seres de inspiración bíblica y más profunda y radical de la división platónica de lo real en inteligible y sensible. La existencia es increada o creada: a la primera compete la inmutabilidad, a la segunda, y por consiguiente, también al hombre, la mutabilidad, que se halla en la raíz misma del ser, que pasa de la no existencia a la existencia. En este ser, constitucionalmente mudable, y por tanto, en la capacidad de mutación, reside el germen y el principio del mal. El hombre ha caído con la pérdida de la imagen divina a causa de la culpa, no podía ser elevado si no lo era por aquél que, habiendo creado la vida, era el único que estaba en grado de volver a encenderla aunque se hallase apagada.

Se desarrolla así la tercera parte de la Catequesis (C. IX-XXXII), dedicada al problema cristológico: a la encarnación del Verbo y a la redención del hombre. El misterio de la encarnación del Verbo plantea enseguida una dificultad: ¿Cómo explicar la unión de la naturaleza divina, que carece de toda pasión, con la naturaleza humana mudable y sujeta a pasiones? La única pasión que por naturaleza se opone al Verbo es la del mal, la del vicio; sin embargo, el Verbo se ha encarnado en una naturaleza ausente del mal de la culpa. También la objeción que quiere turbar el ánimo considerando la imposibilidad de ver lo infinito encerrado en una naturaleza finita, cae, si se piensa que el Verbo no baja a encarnarse en una prisión, del mismo modo que el alma no está coartada por los límites del cuerpo, siendo capaz de extenderse con los movimientos del pensamiento a toda la creación hasta la comprensión de las maravillas del cielo.

Uniendo en sí, de manera inefable los dos elementos constitutivos del hombre, lo sensible y lo inteligible, el Verbo ha realizado el designio de abarcar en su resurrección y en una eternidad de vida, al hombre en todo su ser integral de alma y cuerpo. Pero ¿por qué Dios no ha realizado la redención con un simple acto de voluntad? Como un sabio médico, Dios ha elegido medios para sanar al hombre en el plano de la realización, mostrando los atributos de su divinidad: la

bondad, la sabiduría y la justicia, inseparablemente unidos. Por lo que se refiere a la justicia, Gregorio desarrolla la idea origenista de Cristo como rescate pagado a Satanás, subrayando, por así decirlo, el elemento contractual con el que Dios le abre al adversario el acceso a lo inaccesible: el demonio, que confusamente, vislumbra a Dios en la carne y cae en los lazos de su mismo engaño, se alucina con que como un hombre llegue a ser presa de la muerte y allí donde presumía una victoria segura encuentra su definitivo fracaso. Pero el objetivo de la encarnación es la curación y la salvación de la vida humana en toda su extensión, desde el nacimiento hasta la muerte. La permanencia del mal y del pecado, que persiste como los movimientos aún vitales de una serpiente a la que se le ha cortado la cabeza, depende de la libre voluntad de los hombres, llamados todos a participar del bien de la gracia divina, pero que no todos están dispuestos a acoger. Además, la libertad de la fe va unida estrechamente a la razón, porque «la naturaleza racional y pensante, si deja a un lado la libertad, pierde enseguida el don de la inteligencia»; porque ésta ya no sirve «cuando la facultad de elegir, según el propio juicio, depende de otro».

Una última objeción permite a Gregorio hablar del misterio de la cruz y de la muerte de Cristo. Aquél que es eterno no se ha encarnado porque necesitaba vivir, sino por un impulso del amor, y la muerte constituye la última etapa necesaria para identificarse con toda la existencia del hombre. La cruz que a los ojos de los incrédulos se presenta únicamente como una infamante e inaceptable abyección es el cumplimiento y el símbolo del gran misterio de Cristo: desde su punto central, ésta extiende sus brazos a las cuatro direcciones del universo, que son «la profundidad, la altura, la anchura y la longitud», según la expresión de San Pablo (Cf. Ef. 3,18). Por esta dimensión cósmica de la cruz, toda la creación converge en Cristo, «se mueve a su alrededor y en él encuentra su cohesión». La insistencia en el proceso unitivo con Cristo le sugiere a Gregorio expresiones sólo aparentemente panteístas, llegando a afirmar que la resurrección de Cristo es semilla y fundamento de resurrección para la naturaleza entera, y por ella «el universo forma, por así decir, un solo ser vivo».

La última parte (C. XXXIII-XL) está dedicada a los sacramentos y a la necesaria vinculación de la fe y de la conversión interior; concluye con una breve alusión a los fines últimos del hombre. El principio general de que con los sacramentos el hombre reproduce y actualiza en sí los efectos de la encarnación redentora es considerado específicamente en el Bautismo en estrecha unión con la resurrección: una idea que también se halla presente en las enseñanzas de Gregorio Nacianceno y de Basilio el Grande. La originalidad de Gregorio de Nisa se expresa en las páginas dedicadas a la Eucaristía (C. XXXVII) en las que, confirmada la transformación del pan y del vino en el Cuerpo de Cristo, Gregorio insiste particularmente sobre los efectos del sacramento, o sea, sobre la estrecha unión y asimilación a Cristo que la Eucaristía promueve y alimenta en el hombre: una unión profunda que Gregorio de Nisa explica recurriendo a la analogía del cuerpo sostenido en su existencia por la fuerza de la nutrición. Esta doctrina, como se ha dicho, no sólo se convierte en «clásica» para las Iglesias de oriente por mediación de Juan Damasceno, sino que influyó enormemente también en la fe y en el pensamiento teológico de Occidente. Aquellos que, mediante la libre aceptación de la fe, se han convertido en hijos de Dios y han testimoniado en la vida, esta dignidad, recibirán los bienes prometidos que ninguna palabra, ni facultad humana puede expresar.

La suerte dolorosa reservada a los pecadores no es comparable con ninguno de los sufrimientos terrenales. El «fuego» y el «gusano» de los que hablan las Escrituras indican realidades muy diferentes de las que se refieren a las experiencias sensoriales de la vida terrena[10]*. Cierra la* Catequesis *una advertencia*

---

[10] En la concepción de Gregorio de Nisa, el infierno no consiste obviamente en un lugar físico, sino más bien en un estado o condición, al ser el alma incorpórea y, por consiguiente, no contenida en ningún lugar y, a la vez, responsable de la culpa con su voluntad. Véase *In Hexaem.*, PG XLIV, 69 B; *De anima et resurrectione*, PG XLVI, 68 B. Cfr. M. Pellegrino, *Il platonismo*

a los espíritus juiciosos para que arrojen en la vida presente las semillas y los cimientos de aquella dicha inefable que les espera.

La exposición dogmática de Gregorio se abre sin esquemas, reavivada por una actitud dialogante que la une al tiempo y a la vida, y se sitúa en el amplio marco de la historia de la salvación, que tiene como centro propulsor la persona y la obra redentora de Cristo.

3. La catequesis en la Iglesia antigua

La Gran Catequesis *de Gregorio de Nisa se injerta como una etapa fundamental en el itinerario pedagógico de la Iglesia antigua, cuyo compromiso de anunciar el Evangelio a todas las gentes se remonta, como es sabido, al mandamiento de Jesús hecho a los apóstoles antes de su ascensión a los Cielos* [11].

Después de la sorprendente difusión del Evangelio bajo el impulso misionero de personas y grupos que trabajaban en el espíritu y fervor de la edad apostólica y postapostólica, la Iglesia, entre finales del siglo II *y comienzos del* III, *descubrió la exigencia de una nueva estructura organizativa exigida por la afluencia de creyentes que provenían del paganismo o del judaísmo, o por los problemas que el ambiente y la historia planteaban a un ingreso normal y a una sólida permanencia de los adeptos en la Iglesia.*

La institución del catecumenado, bajo la vigilante dirección eclesiástica, respondió a aquellas exigencias, y constituyó una actividad de importancia vital y con resultados fecundos para la historia y la vida de la Iglesia. Un atento y organizado compromiso en la didáctica auténticamente evangélica era sugerido, en particular, por las continuas infiltraciones de

di Gregorio Nisseno nel dialogo «Intorno all'anima e alla resurrezione», en «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 30 (1938), pág. 468.

[11] *Mt. 28, 29; Mc. 16, 15-20.*

gérmenes y de tendencias heréticas en la comunidad eclesial, y del complejo e insidioso movimiento gnóstico que penetraba en todas partes, apoyado por cultos mistéricos [12].

La formación doctrinal, especialmente en la perspectiva de la conversión y de la inserción en la Iglesia, mediante el Bautismo, fue ejercida al principio de forma privada, por iniciativa y bajo la responsabilidad de personas que organizaron, como Justino en Roma, centros o escuelas de instrucción cristiana. La misma Escuela de Alejandría, el célebre Didaskaleion, *tuvo en sus comienzos —con Panteno y Clemente Alejandrino— un carácter privado, y se convirtió en centro eclesial, oficialmente reconocido, cuando el Obispo Demetrio, alrededor del 215, confió a Orígenes el encargo de instruir a los catecúmenos. Pero, poco después, siempre de acuerdo con el Obispo, Orígenes dejó la instrucción de los catecúmenos propiamente dicha a su amigo Heraclas, reservándose el trabajo de exponer sistemáticamente la doctrina evangélica a personas de ambiente culto y desarrollado; y sabemos que su escuela era muy frecuentada, también, por personas provenientes de ambientes paganos y judíos.*

Se sabe que la catequesis antigua insistía principalmente en dos aspectos que se presentaban en estrecha relación entre ellos: el moral y el litúrgico-sacramental, que fueron más tarde los aspectos peculiares de la enseñanza propiamente catecumenal.

Así sucede en la Didajé *o* Doctrina de los Apóstoles, *y más tarde la* Carta de Bernabé, *que contienen, aunque de diferente forma, la doctrina de los dos caminos, el de la vida y el de la muerte. A la segunda mitad del siglo* II *pertenece la denominada* Carta a los Apóstoles *en la que se encuentra también una parte dogmática.* La demostración de la predicación apostólica, *de Ireneo (siglo II), de carácter apologético, expone, en síntesis, «la predicación de la verdad» presentando «las pruebas de los dogmas divinos» (1-8), y traza a grandes*

[12] *Cfr. K. Baus, en Storia della Chiesa,* dirigida por H. Jedin, vol. I, *Le origini,* Milán 1977, págs. 357 ss.

líneas la historia de la salvación, un aspecto que entró como elemento comúnmente adquirido en las catequesis sucesivas [13].

Hemos evocado algunos elementos relevantes en la historia de la catequesis antigua, sin proponernos, como es obvio, exponer un cuadro completo. Está claro que, en la didáctica cristiana más antigua, eran predominantes los aspectos ético-litúrgicos sobre los expositivos y dogmáticos; los cuales, por las cambiantes condiciones culturales, tanto internas como externas al cristianismo, tomarán poco a poco mayor consistencia. En este sentido, resulta significativa la experiencia de Orígenes al separar los dos campos de la actividad didáctica: el más directamente ético-sacramental y el de carácter dogmático-especulativo, que especialmente en el IV siglo registrará una vasta producción en la que se cruzarán, no siempre en una equilibrada convivencia, la filosofía y la teología.

Finalmente, no podemos descuidar unas notas sobre el «De catechizandis rudibus» de San Agustín, escrito a finales del siglo IV y, por consiguiente, no demasiado distante de la Gran Catequesis de Gregorio; ambas se hallan en el centro de un proceso eclesial-teológico que abarca desde Nicea (325) a Calcedonia (451). En la historia de la catequesis, el tratado de Agustín constituye, como es sabido, una guía metódica que ha influido hasta nuestros días en la catequesis práctica, tanto por su contenido como por la ejemplar vitalidad de su composición. Refiriéndose a la fase inicial del catecumenado, Agustín responde a los interrogantes del diácono Deogratias, encargado en Cartago de la catequesis de los catecúmenos y que se halla desanimado ante las dificultades que encuentra en su misión; apoyándose en la historia de la salvación, tal y como nos la revela la Escritura, es necesario adaptarse y adaptar la enseñanza a la cultura, a los problemas y al ambiente de quien nos escucha [14].

---

[13] Cfr. J. Daniélou, *La catechesi,* cit., pág. 21.

[14] Por el carácter y la sistematización del contenido ha de recordarse de Agustín el sintético *Enchiridion ad Laurentium,* del 421, manual de teología articulado sobre las virtudes teologales.

Aparte de las características que distinguen los dos escritos —el de Gregorio y el de Agustín—, ambos coinciden en este elemento fundamental con una significativa afinidad; como hemos ya dicho, la Gran Catequesis, articulada sobre la historia de la salvación, adapta pedagógicamente el contenido y la forma especulativa a las exigencias características de sus destinatarios.

Pensando en el aspecto dinámico y dialéctico de la que hoy se ha dado en llamar mediación cultural, es fácil encontrar en los tratados de los dos grandes teólogos de Oriente y Occidente respectivamente, un ejemplo y una lección de enorme actualidad.

4. Exégesis bíblica

La comparación de la Catequesis de Gregorio con el De catechizandis rudibus de Agustín, ha hecho que, en el primero, se juzgase excesiva la prevalencia de las justificaciones filosóficas sobre las motivaciones bíblico-teológicas. De todas maneras, no se puede descuidar, ni infravalorar lo que es el método de fondo elegido por Gregorio, o sea el de adaptar la forma y los temas a la mentalidad y categorías itelectuales de un auditorio culto impregnado de neoplatonismo. Pero, dejando a un lado todo esto, hay también que reconocer que la argumentación de la Gran Catequesis está construida sobre la base de motivos escriturístas directa o indirectamente presentes y, a menudo, citados textualmente. Por consiguiente, nos parece que los dos aspectos están, en definitiva, bien armonizados y unidos entre ellos en eficaz consonancia.

Las citas de la Catequesis pertenecen a 11 libros del A.T. y a 14 del N.T. con clara prevalencia de los salmos y del Evangelio de Juan, respectivamente.

La exégesis bíblica de Gregorio de Nisa, sobre la que se ha discutido mucho, como la de su hermano Basilio, deriva de Orígenes (Srawley): en el C. XXXII de la Catequesis, Gregorio, que, en otra parte, declara que sigue el sentido literal de las

Escrituras[15], *expone los principios del método alegórico-interpretativo, aplicados en ese caso en la explicación del modo en que se produjo la muerte de Cristo: en cada palabra y en cada hecho del Evangelio, dice Gregorio, existe un sentido más alto y más divino que el expresado superficialmente por las palabras, y, en cada paso, se encuentra una mezcla de lo divino con lo humano, de forma que en la muerte de Cristo es reconoscible el elemento humano, mientras que en la manera en que ésta se produce se desvela lo divino. Por lo demás, la coexistencia del sentido literal y del sentido alegórico, la encuentra Gregorio en los primeros capítulos del* Génesis, *en los que Moisés presenta una enseñanza «como verdad histórica y, a la vez, bajo el velo de la alegoría» (VIII,4). De todas formas, el uso de la alegoría por parte de Gregorio revela, frecuentemente, «una concepción profundamente espiritual del sentido de las Escrituras» (Srawley)*[16].

En la exégesis de Gregorio, se han descubierto y puestos debidamente de relieve —también recientemente— tres elementos-clave recíprocamente relacionados: el objetivo de la Escritura (skopós), la búsqueda y comprensión del sentido escriturístico (theôria), la conexión de los hechos y de los sentidos de las Escrituras (akololouthía)[17]: *elementos sobre los que Gregorio ha construido su intento de «hacer emerger la enseñanza teológica de las Escrituras», en lo referente al designio divino de la salvación*[18].

El valor de esta postura metodológica, traducida en la realidad, ha hecho pensar en instancias de nuestro tiempo y en las claras enseñanzas ya expresadas por el Pontífice Pío XII en la encíclica Divino Afflante Spiritu: *«En la exégesis (los*

[15] *In Hexaem.*, PG XLIV, 121 D; 124 B.

[16] Véase *Contra Eunomium,* 7, PG XLV, 744 D; *In Cant. Cant.*, PG XLIV, 756-757; Cfr. M. N. Esler, *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Bonn 1979, págs. 6 ss., 28 ss.

[17] B. De Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse,* I. *Les Pères grecs et orientaux,* París 1980, págs. 240-269; Cfr. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse,* Leiden 1970, págs. 1-50.

[18] B. De Margerie, op. cit., pág. 267.

profesores de la Sagrada Escritura) procuren resaltar, principalmente, el contenido teológico, esquivando las disputas superfluas... expongan con tanta solidez, declaren con tal maestría e inculquen con tal calor el sentido literal y especialmente dogmático, que en sus alumnos se verifique, en cierto modo, aquello que les sucedió a los discípulos de Jesús camino de Emaús, que oídas las palabras del Maestro, exclamaron: "¿No sentíamos inflamarse nuestro corazón cuando nos explicaba las Escrituras?" (Lc. 24,32)»[19].

5. Fuentes de cultura filosófica y patrística

Una reseña, aunque sea somera, de las fuentes que, en cierta medida, han influido e inspirado a Gregorio en la composición de la Catequesis, *es, seguramente, de gran utilidad para una adecuada valoración del texto; la variedad de los temas tratados, se refleja en esta reseña, confiriéndole, en algunos puntos, un carácter no del todo homogéneo ni específico.*

1. Fuentes platónicas

La consistente presencia de elementos platónicos en los escritos de Gregorio de Nisa ha atraído siempre la atención y el interés de los comentaristas. Según la afirmación de Harnack, Gregorio es un platónico. Pero en las sucesivas investigaciones se ha analizado y valorado más a fondo el problema, aclarando el alcance y los límites de esta dependencia platónica, y muchos estudiosos, como Ivánka, han puesto de relieve la original transformación, en sentido cristiano, de los temas platónicos que hace Gregorio de Nisa[20]. *Hay que tener en cuenta que, exceptuando el caso de citas explícitas y de reminiscencias directas, la influencia es, a menudo, imputable, más que a*

[19] *Divino afflante Spiritu,* AAS 35 (1943), 322.

[20] Véase principalmente E. von Ivánka, *Plato Christianus,* Einsiedeln 1964, págs. 151-185.

determinadas páginas, al contexto del sistema platónico. Además, conviene tener en cuenta el hecho de que muchas concepciones platónicas de Gregorio se derivan indirectamente, a través de elaboraciones precedentes de autores cristianos, como Orígenes.

a) En los primeros capítulos de la Catequesis, *Gregorio recurre a la psicología platónica para ilustrar la doctrina de la Trinidad.*

b) El concepto de inmanencia divina que Gregorio utiliza para explicar, como lo hiciera Atanasio, la encarnación del Verbo (IX-XV) y, después, para exponer la potencia Santificadora de los sacramentos (XXXIII-XXXVII) es de cuño platónico (Timeo).

c) En el C. XXXII de la Catequesis, *Gregorio desarrolla el tema central de participación de toda la creación en la redención del hombre, llegando a ilustrar el valor cósmico de la cruz y poniendo como base de su razonamiento la idea platónica de la naturaleza, que constituye «un solo ser vivo» (Cfr. Timeo, 30b-c; 69c).*

*d) El concepto de inmutabilidad de la naturaleza divina, que Gregorio contrapone en particular a la condición del hombre sometido por naturaleza a la mutación y, por consiguiente, inclinado al pecado (VI, XXI), se encuentra ya en Platón (*Republ. *381 c).*

e) Para aclarar la afinidad con lo divino que en el hombre hace ontológicamente posible la participación en los bienes celestiales (V), Gregorio recurre a la analogía platónica del ojo hecho capaz de recibir la luz «gracias al elemento luminoso presente en él por naturaleza» (Timeo, 45b-d).

f) El problema del mal del que Gregorio trata en el C. V de la Catequesis, *lo resuelve con conceptos directamente ligados al sistema platónico: sobre la identificación platónica del ser (to on) con el bien (to agathòn) Gregorio fundamenta la concepción (origeniana) puramente negativa del mal, que es definido como «ausencia de bien».*

g) Dado que Dios es creador del ser, no se le puede atribuir la causa del mal, que es «privación del bien» y, por consiguiente, no ser; la raíz del mal es solamente el libre arbitrio del hombre (VIII). Son ideas de corte platónico que se hallan en la República, *379 b-c; 617 e; cfr. Teet., 176 a; Tim. 86 d; y Filón,* De conf. ling., 33.

h) Según Gregorio, el hombre es atraído por el mal en cuanto que éste se le presenta como apariencia de bien, de manera que, en la base de la culpa, hay un falso juicio, akrisía *(XXI). La idea puede referirse a la teoría platónica expuesta particularmente en* Tim., *86 d.*

i) Para explicar cómo la divinidad en la encarnación no queda prisionera y coartada, por la naturaleza humana, limitada y circunscrita, Gregorio apela a la relación analógica del alma con el cuerpo: aquélla no está prisionera, sino que, gracias al movimiento del pensamiento, puede circular dondequiera, se extiende a toda la creación y penetra en los cielos (X). Idea y expresiones han hecho pensar en una inspiración en Fedro, *246 b.*

j) En los C. XXVI-XXVII de la Catequesis, *hablando del rescate pagado por Cristo para la salvación de la humanidad, Gregorio expone su teoría sobre la purificación de las almas contaminadas por la culpa: no es un tratamiento punitivo, sino un acto de benevolencia salvífica hacia el hombre y la naturaleza que, liberada del mal a través del sufrimiento, será grata al Salvador, como el enfermo, una vez curado, expresa su gratitud al médico después de haber soportado los sufrimientos que le ha procurado la medicina y la cirugía. En esta teoría se halla una huella de* República, *380 a-b (Cfr. 591 a-b), donde Platón defiende los efectos saludables de una disciplina severa, dirigida a redimir a los cautivos de su infelicidad.*

2. Fuentes aristotélicas

La influencia aristotélica en la Gran Catequesis *es relativa y modesta, como anotaba Srawley. Además, las pocas referencias o contactos aristotélicos que se encuentran en ella*

constituían un patrimonio común de la filosofía corriente de carácter fuertemente sincretista.

a) Hablando de la encarnación, Gregorio explica de qué tipo es la pasión o afección (pathos) asumida por el Verbo junto con la naturaleza humana (XVI): el sentido que hay que dar al término pathos *en este caso es el de «actividad», como el nacimiento, el crecimiento, etc. y no el de «mutación» que conduce la voluntad al vicio. Es muy probable que la referencia de esta página se remonte a Aristóteles,* Metafísica *4,21, en la que se define y se distingue la naturaleza del* pathos.

b) El término to hypokèimenon *en el sentido de materia y en oposición a «forma», para lo que se ha de confrontar Aristóteles,* Pol. 1, 8 [21], *es usado en el C. XXX de la* Gran Catequesis, *donde se dice que la formación del hombre se debe no a la «materia» sino a la potencia divina, que transforma el elemento sensible de la semilla en naturaleza humana* [22].

c) Tratando de la Eucaristía, Gregorio, en el C. XXXVII de la Catequesis *explica la potencia del pan para transformarse en carne y en el cuerpo, recurriendo a la antítesis aristotélica de «potencia» (dýnamis) —«acto» (enérgeia) y de «forma» (éidos)— «materia» (hýlē), y teniendo presente la doctrina de Aristóteles sobre la nutrición y el crecimiento (*De anima, *2, 4;* De gen, et corr., *1, 5;* De part. animal., *2,3).*

d) En el mismo contexto (C. XXXVII, 11) Gregorio, refiriéndose a la necesidad del elemento húmedo en la alimentación del cuerpo, parece que ha tenido presente a Aristóteles (De gen. anim., 3,2), cuando afirma que la nutrición del cuerpo tiene que contener el elemento húmedo como sucede con las plantas.

e) Un concepto muy frecuente en los escritos de Gregorio de Nisa, en general, y en la Catequesis *en particular, es el*

[21] Para el uso estoico, véase I. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* II, Stuttgart 1979, págs. 113-125.

[22] Véase también el uso del mismo término con el significado de sujeto-materia en *La Gran Catequesis,* Prólogo.

expresado con el término akolouthía *y sus afines (akòlouthon y el verbo akolouthèo), usados también con valor lógico para indicar la conexión necesaria de los razonamientos entre ellos y de las consecuencias con los principios* [23]. *Está clara aquí, cierta dependencia aristotélica con probable superposición de la influencia estoica* [24].

A las referencias más o menos directas que aquí aludimos se añaden comprensibles imitaciones y afinidades en determinadas expresiones.

3. Fuentes estoicas

La influencia estoica, en Gregorio de Nisa, ha sido estudiada, como se sabe, por K. Gronau que examina de modo particular el Hexaemeron, *el* De hominis opificio *y el* De anima et resurrectione [25]. *Por lo que se refiere a la* Gran Catequesis, *la influencia es recognoscible en contactos y afinidades que en otras obras aparecen más directas y específicas.*

a) En el prólogo, 3, razonando sobre el método que se debe adoptar en la discusión, Gregorio afirma que hay que tener en cuenta los «prejuicios» de los interlocutores. El término usado (prolépseis) es típicamente estoico, indicando aquí una concepción ligada a la experiencia, pero falta de elaboración racional (Srawley, p. 3).

b) En el C. III, 1 (sobre la unidad en la Trinidad) to hypokèimenon *es entendido en su significado de esencia (en otros sitios equivale a materia) y, por consiguiente con acepción estoica* [26].

[23] En *La Gran Catequesis,* véase I,5; V,3,8; VI, 1,8; IX, 1; XXI, 1; XXIII, 1; XXIV, 1; XXXII, 5; XXXVII, 5.

[24] Véase J. Daniélou, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse,* en «Revue des Sciences Religieuses», 27 (1953), págs. 243-245.

[25] K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese,* Leipzig-Berlín 1914, págs. 112-281. Pocas referencias a *La Gran Catequesis* en págs. 241 ss., núm. 1; 171, núm. 1; 186, 188. Pero la dependencia no es siempre referible sólo al Posidonio.

[26] Véase von Arnim, op. cit., II, págs. 214, 230; Cfr. Srawley, pág. 16, nota.

c) En algunos pasajes de la Gran Catequesis, el concepto de exención de las pasiones (apàtheia) es aplicado al hombre como partícipe de la vida de Dios, cuya esencia es la de permanecer siempre en la apàtheia o impasibilidad (V,9; XV,4; XXXV, 14). Se trata de una herencia del espíritu griego, expresada singularmente en la formulación estoica [27].

d) En varios momentos, Gregorio discurre sobre la debilidad y la enfermedad, propias de la naturaleza humana; muchas veces se trata de verdaderas enfermedades físicas (VII,3; XXIII,2) o, en general (XVI, 2-3). En analogía con las enfermedades del cuerpo convenientemente curadas, en el C. VIII, 10, el Obispo de Nisa habla de las «enfermedades del alma» (*ta tēs psychēs arrostèmata*) que serán objeto de un tratamiento de purificación después de la muerte. En este sentido, no resulta improbable la referencia a una concepción estoica análoga [28].

e) La omnipresencia de Dios que abarca y penetra el universo (XXV,1) es una idea bíblica y contenida en germen además de en el Timeo, de Platón, en la concepción estoica de la divinidad como anima mundi [29].

f) Sobre la base de la «simpatía» existente entre los miembros del cuerpo (VIII,12), Gregorio considera la correspondiente conexión en todas las partes del universo para explicar el valor cósmico de la resurrección, que, a través del hombre, se comunica a toda la naturaleza (XXXII,4). Además del elemento platónico ya aludido, el tema de la «simpatía» en el hombre y en el universo hace recordar una concepción análoga teorizada especialmente por Posidonio [30].

g) El uso de akolouthía, y afines, por parte de Gregorio,

[27] M. Pohlenz, *La Stoa*, I, Florencia 1967, pág. 339.

[28] Véase von Arnim, op. cit., III, págs. 103 ss.; Cfr. Pohlenz, op. cit., I, pág. 298.

[29] Véase Srawley, pág. 95. Otro punto de contacto con el estoicismo ha sido visto por Pohlenz (op. cit., II, págs. 329 ss., nota) en el prólogo (4) de *La Gran Catequesis*, donde Gregorio se refiere a la prueba de la existencia de Dios deducida del finalismo del mundo.

[30] Véase Pohlenz, op. cit., I, págs. 441-444; II, págs. 173 ss., 242-244.

para indicar la explicación del designio de Dios en la naturaleza y en la historia, «es una transposición de la akolouthía estoica» 5[31]. Para la Catequesis véase VIII, 19; XXIV, 5; XXVII, 1,5; XXXII, 10.

Es una noción clave en la teología de Gregorio de Nisa, «preocupado, sobre todo, por poner de relieve los ligámenes en todos los dominios de realidad y que representa, desde este punto de vista, uno de los intentos más importantes que se hayan hecho de sistematización teológica», porque, a pesar de que en ellos pesa la análoga concepción origeniana, Gregorio «está más cercano a los hechos» [32].

4. Fuentes neoplatónicas

En lo que se refiere a la influencia neoplatónica en la Gran Catequesis las conexiones se notan, también en determinadas ideas y, sobre todo, en su desarrollo y aplicación al pensamiento cristiano, tales como la concepción más espiritual de Dios y la indivisibilidad del ser divino, en un clima cultural en el que muchas concepciones religiosas corrientes se habían visto fuertemente influidas por el neoplatonismo (Cfr. Srawley p. XI).

La misma concepción del mal definida por Gregorio, en la perspectiva platónica, como «ausencia del bien» se remonta también a Plotino, Enn., III,2,5, habiendo penetrado, en el área cristiana, por influencia de Orígenes (De princ., II,9,2).

A la relación pensamiento-materia en el hombre, Gregorio le dedica un rápido examen en Catequesis, VI, 3 (Cfr. X;1; más específicamente De hom, opif., 12) insistiendo en lo que él llama «conmisptión» o «combinación» de lo sensible con lo inteligible: nociones que encuentran una significativa correspondencia en Plotino, Enn., IV,3,20ss.

La presencia de la metafísica neoplatónica en la teología de Gregorio de Nisa ha sido puntualizada, también, reciente-

[31] J. Daniélou, *Akolouthia*, cit., pág. 247; Cfr. *L'être et le temps*, cit., pág. 50.

[32] J. Daniélou, *L'être et le temps*, cit., págs. 49 ss.

mente por H. Dörrie, Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik, *en «Zweite internationales Colloquium über Gregor von Nyssa»,* Gregor von Nyssa und die Philosophie, *a cargo de H. Dörrie, M. Altenburger, Uta Schramm, Leiden 1976, págs. 21-42.*

5. Fuentes patrísticas

Las influencias de autores cristianos que, en diversa forma, se detectan en la Gran Catequesis *son debidas principalmente a Orígenes, a Metodio de Olimpo y a Atanasio. Muchos, como es obvio, son comunes a otras obras de Gregorio de Nisa* [33].

a) Orígenes

La evidente dependencia de Orígenes puede fijarse en tres puntos, como explica Srawley:

1. El intento explícito y constante de Gregorio de Nisa, siguiendo el rastro del Maestro alejandrino, seguido, también, por los otros dos capadocios, de exponer y explicar las verdades reveladas con el uso prudente de la filosofía griega vista como propedéutica para una «filosofía más alta».

2. El método alegórico en la exégesis escriturística de Gregorio se deriva de Orígenes, y estaba ya difundido, siendo común en el siglo IV.

*3. La concepción de la divina Providencia y de la historia. Causa de la creación es la bondad de Dios (*Gran Catequesis, *V; Orígenes,* De princip., *II,9,6), que dirige la historia del mundo desde el principio hasta el fin, hacia una unidad final en la que Dios «será todo en todos» (1 Cor. 15,28).*

*La libre voluntad del hombre, el origen y la naturaleza negativa del mal, en cuanto que es ausencia del bien y de virtud, son temas comunes para Gregorio y Orígenes (*Gran Catequesis *V;* De princip. *III), respectivamente, empeñados*

[33] Para el *De anima et resurrectione,* véase en particular la anotación de S. Lilla en Gregorio de Nisa, *L'anima e la risurrezione,* Città Nuova, Roma 1981, págs. 28-33.

en la lucha contra el predestinacionismo gnóstico y el fatalismo maniqueo.

Por consiguiente, el mal, ajeno a Dios que se identifica con el bien, y, por tanto, con el ser, no existe más que en la libre voluntad del hombre, al cual se le presenta bajo forma de bien. Aplicando la noción de voluntad libre y del carácter negativo y no eterno del mal al problema más vasto de la Providencia, Gregorio determina la meta final del plan salvífico de Dios, que será «todo en todos» cuando la naturaleza humana será restablecida en su estado original de bien (apokatàstasis), y «de toda la creación se elevará un canto unánime de acción de gracias» (XXVI,8, Cfr. XXXV, 3). Es la enseñanza paulina, reelaborada teniendo a la vista «el tema platónico del retorno del alma caída a su condición original», y superando el mismo concepto origenista de la apokatàstasis *concebida como «retorno de todos los espíritus puros»* [34]*. Porque la afición al Maestro alejandrino no impide una original independencia en Gregorio, que se despega en este y en otros puntos de análogas posiciones origenistas:*

1. En el C. I de la Catequesis, *Gregorio expone de manera sumaria la doctrina del Verbo, tratada en otros sitios (ver* C. Eunomium *y C. Apollinarem) más ampliamente. El Verbo es de la misma naturaleza que Dios y posee todos sus atributos: es eterno, sustancial, dotado de potencia y de libertad, y creador del mundo. La doctrina, evidentemente desarrollada por el trabajo teológico y conciliar de medio siglo (325-383) está muy lejos de las posiciones de Orígenes, en las que el Verbo, en definitiva, se encontraba en el mismo plano de los ángeles y del alma humana* [35].

2. Al platónico y origenista reparto de la existencia en

[34] J. Daniélou, *L'être et le temps,* cit., págs. 223-225. Todo el capítulo (págs. 205-226) está dedicado al examen del complejo concepto de *apokatàstasis* en Gregorio de Nisa. Cfr. del mismo Daniélou, *L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse,* en «Recherches de Science Religieuse», 30 (1940), págs. 328-347.

[35] Srawley, pág. XXIX; Cfr. *Princ.,* IV; Cels., V, 37.

naturaleza inteligible y mundo sensible, Gregorio añade la división profunda, de inspiración bíblica, entre creado e increado (XXVIII), que pone fuertemente de relieve la trascendencia divina y la potencia del amor de Dios que desciende hasta el hombre mediante la encarnación.

*3. Es conocida la concepción origenista de la preexistencia de las almas, procreadas por el Verbo desde la eternidad, como todo aquello que participa en la naturaleza espiritual: al hombre se le ha dado el cuerpo después de la caída y como castigo por su culpa. La oposición de Gregorio a estas tesis es clara: el alma es creada, a lo largo del tiempo, en el momento de su unión con el cuerpo, y el vestido de piel recibido por el hombre después de la culpa no significa el cuerpo, sino la condición mortal (*Gran Catequesis, *VI y VIII; Cfr.* De anima et resurrectione, *6).*

4. Sobre la tricotomía paulina (alma-espíritu-cuerpo: 1 Tes 5, 23) adoptada por Orígenes, Gregorio muestra alguna desconfianza, considerándola un posible y arriesgado resquicio para dar paso a la herejía del apolinarismo; e insistiendo en la distinción entre sensible e inteligible (VI y VIII) explica que gracias a la compenetración de las dos naturalezas en el hombre, también la naturaleza sensible puede participar de los atributos divinos[36].

*5. En cuanto a la resurrección, Orígenes se había expresado poco claramente y con algunas incoherencias: el cuerpo resucitado será del todo diferente a aquel del cual el alma se revistió en la vida terrenal (*De princ., *II, 10,3), quizás sólo una «apariencia». Sin embargo, según Gregorio, el alma tomará de nuevo en la resurrección el cuerpo ya descompuesto, pero ahora purificado de sus enfermedades (*Gran Catequesis, *VIII;* Cfr. De anima et resurrectione, *9).*

6. En el plan providencial de la creación y de la salvación, el hombre ocupa, según Gregorio, el lugar central: él es causa y fin de la creación y constituye el punto de encuentro del mundo sensible y del mundo inteligible (V, VI). En el contexto

[36] Srawley, pág. XXXIII.

origeniano, sin embargo, el hombre aparece, más bien, como «un factor en el mundo de los espíritus» (Srawley).

b) Metodio de Olimpo

La independencia que Gregorio de Nisa mantiene con Orígenes tiene por su parte, también, la libre utilización de los términos expresivos y de conceptos deducidos de adversarios decididos del mismo Orígenes, como Metodio de Olimpo.

1. Institución temporal de la muerte explicada con el recurso a la semejanza del vaso lleno de plomo fundido por la mano del enemigo, destruido y construido nuevamente por el alfarero (Gran Catequesis, *VIII, 6; Metodio,* De resurr. mort., *I,42).*

*2. La acción redentora de Cristo: la asunción de la humanidad por parte del Verbo reúne, estrecha e inseparablemente, al alma con el cuerpo, y suscita de nuevo la gracia originaria que la naturaleza humana había poseído (*Gran Catequesis, *XVI; Cfr. Metodio,* Symposium, *III,6).*

*3. En el contexto de la creación ya invadida por la muerte y rescatada por la acción de Cristo, la naturaleza humana será reconstituida y renovada por la resurrección de Cristo con el don de la incorruptibilidad (*Gran Catequesis, *XXXII y XXXV; Cfr. Metodio,* De resurr. mort., *III, 16).*

c) Atanasio

Muchos párrafos referentes a la doctrina de la encarnación, formulada por Gregorio, presentan fuertes analogías con el pensamiento de Atanasio; pero, a menudo, se trata de concepciones que se remontan a Metodio.

Sobre los puntos de contacto de la Gran Catequesis *con los escritos de Atanasio, véanse las indicaciones de Srawley (págs. XXVIII ss.); vamos a indicar aquí algunas afinidades que nos resultan más relevantes.*

1. Sobre la cuestión de por qué Dios no redimió al hombre con un simple acto de voluntad: Gran Catequesis, *XV y XVII; Atanasio,* De incarn., *44;* Or. c. Ar., *II, 68.*

2. Inmanencia de Dios en la Creación como premisa

para justificar la idea de encarnación: Gran Catequesis, *XXV; Atanasio,* De incarn., *41,42.*

3. Necesidad de la muerte de Cristo, afirmada por ambos, pero más decididamente por Gregorio, al valorar la asunción completa de la naturaleza humana por parte de Cristo: Gran Catequesis, *XXXII; Cfr. Atanasio,* De incarn., *23-25.*

4. En ciertos puntos comunes en los dos pensadores, Gregorio inserta a veces unas ideas suyas, como cuando, en respuesta a la cuestión de la dilación en el tiempo de la encarnación, recurre a la analogía del médico que espera a que madure el mal para intervenir eficazmente: Gran Catequesis, XXIX; Cfr. Atanasio, Or. c. Ar., *I, 29; II,68.*

Últimamente se ha prestado mayor atención a los contactos de Gregorio con Ireneo[37].

*Por ejemplo, se deriva de Ireneo (*Exposición de la Predicación Apostólica, *32-34 y* Contra las herejías, *5,17,4) la simbología cósmica de la cruz de* Gran Catequesis, *XXXII, 4-9, donde Gregorio de Nisa apela explícitamente a la enseñanza de la tradición, que para el concepto fundamental del símbolo se remonta a Justino, I* Apol., *55-60.*

6. Originalidad y actualidad de la «Gran Catequesis»

Ya se ha insinuado algo sobre los puntos que se destacan en Gregorio por su dependencia de Orígenes. Ahora, podemos señalar, con referencia a las anotaciones de Srawley (págs. XXXI ss.) y de Méridier (págs. L-LV), algunos aspectos que constituyen las características de la Gran Catequesis: *se trata de peculiaridades referentes al Misterio de la Encarnación y a los Sacramentos.*

a) A la pregunta, que ya se le planteaba a Atanasio, de por qué Dios no había salvado al hombre a través de un simple acto de voluntad, Gregorio da una respuesta nueva formulada con «elegancia dialéctica» sobre la base de los atributos divinos: la bondad que mueve a Dios a «visitar» al hombre caído, la sabiduría por la que Dios asume la naturaleza humana, y la justicia que determina el modo más apropiado en la realización del plan de salvación. Sobre este punto, en el que se entrelazan la agudeza positiva y la intrepidez teológica, Gregorio recurre al tema del rescate que había que pagar al demonio después de que el hombre se hubiese sometido libremente a él. Cuando Satanás decide poner sus manos sobre Cristo, que él imagina hombre superior e incomparable, el engaño recae sobre él mismo haciéndole dejar escapar de sus manos la humanidad que era su verdadera presa. La teoría del rescate se encontraba ya en la tradición, pero la forma con la que Gregorio la une a los atributos divinos es fruto particular de su inventiva teológica.

b) La mayor originalidad se halla en la parte dedicada a los Sacramentos[38].

Es una intuición original de Gregorio de Nisa el haber puesto de relieve la unión profunda entre el Misterio de la Encarnación y los Sacramentos, de manera particular el Bautismo y la Eucaristía: éstos hacen perennemente activa en el hombre la obra de la Encarnación.

En cuanto al Bautismo, Gregorio precisa y define su valor, presentándolo como ruptura decisiva con el mal y, a la vez, «principio indispensable» de la renovación espiritual y de la resurrección.

La doctrina de la Eucaristía presenta, sobre todo, elementos de novedad y de notable importancia; su influencia en la historia de la teología oriental, directamente y por mediación de Juan Damasceno, fue enorme y determinante.

[37] Véase D. L. Balás, *An Introductory Examination and Interpretation of «De infantibus», 16, 4-21, 5, en Colloquii Gregoriani II Leidensis* 18-23. IX. 1974 *Acta*, ed. J. C. M. van Winden A. van Heck, Leidae 1976 (pro manuscripto), págs. 48, 52.

[38] Para una buena relación sobre la catequesis sacramental de Gregorio de Nisa, véase Gregorio Celada, *La catequesis sacramental y bautismal de Gregorio de Nisa,* en «Ciencia Tomista», 101 (1974), págs. 565-665; en particular las págs. 580-591 (el tema sacramental integrado en un contexto antropológico), 598-615 (el misterio de Cristo en el culto de la Iglesia), 621-624 (el Bautismo, acto fundamental de la vida cristiana).

La tesis de fondo según la cual la Eucaristía está dirigida al cuerpo (el Bautismo más directamente al alma) puede desorientar si se valora fuera del contexto. Frente a las consecuencias que podían derivarse de posturas radicalmente espiritualistas y de las mismas perspectivas origenistas, Gregorio se empeña en implicar a toda la naturaleza humana en la acción divinizadora del Verbo, y, al mismo tiempo, afirma el valor profundamente espiritual de cada sacramento, cuya eficacia es proporcionada a la «disposición interior» suscitada por la fe (XXXIX,4). Es característica de Gregorio la teoría «fisiológica» con la que ilustra la naturaleza del cambio del pan y del vino en el cuerpo y la sangre del Señor, y explica por qué el Cuerpo de Cristo puede ser distribuido a millares de fieles sin dividirse (XXXVII).

El proceso de asimilación hace que la nutrición se transforme en la «forma» del cuerpo: el pan y el vino son cuerpo en potencia, hasta que el cambio de forma les confiera en acto las nuevas cualidades.

En la vida de Cristo ha obrado naturalmente la misma ley, y por ella el Señor, queriendo penetrar como la fuerza nutritiva en la vida del hombre, dispuso que el pan y el vino se transformasen en la «forma» de su cuerpo y éste se convirtiese así en alimento de los fieles.

Es evidente la importancia que Gregorio atribuye a la palabra «forma» (éidos) que en el mismo contexto encuentra correspondencia en el término «naturaleza» (physis; C. XXXVII, 7,9). La conclusión de Gregorio de Nisa es clara: «con razón nosotros creemos que el pan santificado por el Verbo de Dios se transforma en el cuerpo del Verbo divino» (XXXVII,9).

Gregorio, como observa Srawley, queda fuera de las discusiones que surgirían en Occidente respecto a este problema y modeladas después por la distinción escolástica de «sustancia» y «accidente».

Apuntamos rápidamente algunos datos que ilustran la suerte del tratado de Gregorio de Nisa.

En los mejores manuscritos, en Fozio (Bibl. Cod. 233), en

Máximo el Confesor (Glosa al De Eccles. Hier., III, 11 de Pseudo. Dionisio), en la Panoplia dogmática de Eutimio Zigabeno, y en la Disputatio Theriani cum Nersete del siglo XII, lo escrito por Gregorio es denominado Discurso catequético o Catequesis. La Gran Catequesis es el título que se lee en manuscritos menores más tarde y en las ediciones parisinas.

En la teología bizantina, la Catequesis de Gregorio de Nisa ha ocupado un lugar de primordial importancia, utilizada al comienzo en los diálogos atribuidos a Teodoreto de Ciro († 456), presente en Máximo el Confesor, como hemos ya insinuado, y en los Libri tres adversus Nestorianos et Eutychianos, de Leoncio de Bizancio († 542). En la primera mitad del siglo VIII, la Gran Catequesis es ampliamente utilizada por Juan Damasceno en el De fide orthodoxa, que influyó notablemente en la teología medieval; y se encuentran amplios extractos en la ya mencionada Panoplia dogmática, del siglo XII.

Indudablemente, la Gran Catequesis de Gregorio de Nisa presenta un interés relevante, también, en nuestra época. Los puntos característicos y más sobresalientes del tratado se proyectan en las principales perspectivas y en las instancias de la catequesis moderna [39]:

a) El discurso teológico sistemático y esencial que hace que resalte la historia de la salvación y el dato bíblico.

b) El lugar central antropológico y cósmico de Cristo y de su redención.

c) La antropología orientada y especificada por la interioridad de la imagen-semejanza divina del hombre.

d) Presentación dialogada y, a la vez, sistemática de las verdades fundamentales de la fe, examinadas en el contexto vivo de la problemática religiosa contemporánea.

En la Gran Catequesis, se expresa y se traduce una exigencia que todavía hoy se plantea con urgencia a la conciencia de las comunidades y de la Iglesia, o sea la exigencia de formar

[39] Cfr. Catechesi tradendae, «Exhortación Apostólica de Juan Pablo II sobre la catequesis en nuestro tiempo», núms. 17, 21, 25, 31, 53, 59.

adecuadamente a los catequistas y a los maestros de la doctrina cristiana, con atención a los contenidos y a las formas expresivas de las culturas modernas. Se trata, en definitiva, de una sabia mediación cultural, en la que Gregorio de Nisa, sensible a instancias que hoy vuelven a emerger, ha conservado respecto «al método y al lenguaje», el papel de instrumentos, superando así los límites y las reducciones de una fuerte actitud especulativa y evitando, por lo que parece a nuestro juicio, una exagerada racionalización y casi vaciamiento del mensaje evangélico.

Gregorio de Nisa

LA GRAN CATEQUESIS

PRÓLOGO *

1. Los que se hallan al frente del misterio de la fe [1] necesitan la doctrina catequética para que la Iglesia vaya multiplicándose con el aumento de las almas salvadas [2], haciendo llegar al oído de los infieles la auténtica doctrina [3].

Método de la enseñanza

Sin embargo, el mismo método de enseñanza no se ajusta por igual a todos los que se acercan a escuchar la Palabra, antes bien, conviene adecuar la catequesis a las diferentes formas de religión, con la mirada puesta, naturalmente, en la propia finalidad de la doctrina, pero sin servirse de los mismos argumentos en cada caso. 2. Efectivamente, el adepto al judaísmo [4] es presa de prejuicios diferentes de los que tiene

* Para las breves y esenciales anotaciones al texto, se ha tenido en cuenta el amplio comentario de J. Barbel, *Gregor von Nyssa, Die grosse Katechetische Rede. Oratio Catequetica Magna* (Stuttgart 1971), págs. 95-213.

[1] Cf. 1 Tm. 3,16.

[2] Cf. Hch. 2,47.

[3] Cf. Tt. 1,9 (literalmente: la fiel palabra que es conforme a la enseñanza).

[4] Como es sabido, tendencias judaizantes, ligadas a aspectos rituales o bien a exigencias doctrinales del judaísmo se habían infiltrado en zonas del cristianismo ya en tiempos de Pablo.

En el siglo II, es característico el *Diálogo con Trifón*, de Justino. Sobre el tema en conjunto, ver M. Simon, *Verus Israel* (París 1948) y *Recherches d'histoire judéo-chrétienne* (París 1962).

quien convive con el paganismo, y el anomeo [5], el maniqueo [6], los marcionitas [7], los valentinianos y basilidianos [8], y toda la lista restante de gentes descarriadas en las herejías, por estar cada cual de antemano atrapado por sus propios conceptos, hacen necesaria la lucha contra sus respectivas creencias, pues la clase de remedio que se ha de aplicar depende de la índole de la enfermedad.

3. No curarás con los mismos remedios el politeísmo del pagano y la incredulidad del judío en lo que atañe al Dios unigénito [9], ni con las mismas armas lograrás rebatir en los descarriados por las herejías sus falsas fábulas acerca de las

[5] La doctrina del anomeísmo se atribuye al antiniceno radical Aecio (h.350), que identificó la esencia divina con la noción de «no engendrado», típica del Padre, por lo cual el Hijo resultaba diferente, desemejante *(anómoios)* del Padre. Sobre este tema, Gregorio polemizó con Eunomio, obispo de Cizico y secuaz de Aecio.

[6] Fundado por Mani, oriundo de Babilonia del Norte, hacia mediados del siglo III, el maniqueísmo logró una gran difusión hasta la Edad Media. Basado sobre el dualismo (dos principios o esencias divinas presiden, respectivamente, al bien y al mal) gnóstico-sincretista de inspiración cristiano-siríaca, llegó, en sus extremas consecuencias a condenar el mundo material y a prohibir el matrimonio y determinados alimentos. Cf. H. Ch. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (París 1949).

[7] Marción, un armador del Ponto en el siglo II, compartió el dualismo gnóstico y, con actitud antijudaica, contrapuso al Dios creador y vindicativo del A.T. el Dios desconocido del amor, del N.T.

[8] Valentín, gnóstico originario de Alejandría y que vivió en Roma (135-160), formuló un complicado sistema de *«syzigiai»* o parejas de *eones* que emanan de Dios, y enseñó un dualismo mitigado por influjo del platonismo medio. El llamado *«Evangelio de la Verdad»*, descubierto hace sólo unas décadas, quizás fue escrito por él, en todo caso por alguien bajo su influjo.

Basílides, también alejandrino, se adhirió al gnosticismo siríaco y trató de presentarse como intermediario entre judíos y cristianos, pero con tendencia a una total liberación de la Ley. Escribió un Evangelio y su comentario, Salmos y Odas.

[9] Cf. Jn. 1,18.

verdades de la fe. En efecto, nadie podría reducir a Sabelio [10] al recto camino por los mismos medios que aprovecharán para el anomeo, ni la lucha contra Marción servirá también contra el judío, sino que, según se ha dicho, se impone el tener en cuenta las opiniones preconcebidas de los individuos y forjarse el argumento en razón del error de cada uno, adelantando en cada discusión algunos principios y proposiciones bien fundados, con el fin de que, gracias a estos puntos de coincidencia por ambas partes, se vaya desvelando la verdad por lógica consecuencia.

4. Por lo tanto, siempre que se discuta con algún pagano, lo bueno sería comenzar así el discurso: ¿Cree que Dios existe, o comparte la opinión de los ateos? Porque, si niega que existe, partiendo entonces de la ingeniosa y sabia disposición del universo, se le irá llevando por ese medio hasta reconocer presente en ella una fuerza que se manifiesta y que es superior al universo. Por el contrario, si no pone en duda la existencia de Dios, pero le seduce la creencia en una multitud de dioses, utilicemos contra él ésta o parecida argumentación: 5. ¿Qué piensa él, que la divinidad es perfecta o que es imperfecta? Si, como es probable, atestigua en favor de la perfección de la naturaleza divina, exijámosle afirmar la perfección en todos los aspectos de la divinidad, de modo que no se considere lo divino como mezcla de contrarios, esto es, de lo imperfecto y de lo perfecto. Más aún, si en su contemplación se topa con la potencia o con la noción del bien, de la sabiduría, de la incorruptibilidad y de la eternidad, o con cualquier otro concepto digno de Dios, habrá de reconocer, por la buena lógica de la argumentación, que en todo ello debe contemplar la perfección de la naturaleza divina. 6. Si concede esto, no será ya difícil hacer evolucionar su pensamiento, disperso entre una multitud de dioses, hacia la confesión de una sola divinidad. Efectivamente, si se aviene a reconocer la perfección

[10] Sabelio, probablemente originario de Libia, a comienzos del siglo III sostuvo que las tres Personas de la Trinidad no son más que dos modos (modalismo) de manifestarse Dios (v. Introducción, pág. 10).

absoluta del objeto de nuestra discusión, pero dice que son muchos los seres perfectos marcados por las mismas características, será absolutamente necesario que demuestre lo que es propio de estos seres a los que ninguna diferencia distingue, pero que se contemplan con las mismas características, o bien, si el pensamiento no capta nada que les sea peculiar, no suponer distinción donde no existe diferencia.

7. En efecto, si no halla la diferencia del más y del menos, porque la idea de la perfección no admite disminución; ni la diferencia de lo inferior y de lo superior, pues nadie concebiría una divinidad de la que no estuviera ausente el calificativo de inferioridad; ni tampoco la diferencia de lo antiguo y lo reciente, porque la idea de la divinidad excluye cuanto no es eterno; en cambio, si la idea de la divinidad sigue siendo una e idéntica, y puesto que, como es de razón, no se halla particularidad alguna, resulta de todo punto necesario que la mente extraviada por la multitud de dioses se sienta constreñida a confesar una sola divinidad.

8. Efectivamente, si la bondad y la justicia, la sabiduría y la potencia se predican de ella por igual, y si la inmortalidad, la eternidad y todo atributo religioso se le reconocen de idéntica manera, al desaparecer por completo toda diferencia, con ella desaparecerá también necesariamente la creencia en el politeísmo, puesto que esta identidad absoluta hace volver a creer en la unidad.

DIOS UNO Y TRINO

I. 1. Sin embargo, como quiera que la auténtica doctrina sabe discernir alguna distinción de Personas en la unidad de la naturaleza [1], y con el fin de evitar que, al luchar contra los paganos, nuestro razonamiento se vea poco a poco arrastrado al judaísmo, convendrá corregir de nuevo el error sobre este punto sirviéndonos de una hábil distinción.

Dios como palabra

2. Efectivamente, ni siquiera los que son ajenos a nuestra fe conciben la divinidad sin Verbo, y esta coincidencia explicará con suficiente claridad nuestra doctrina. Realmente, quien está de acuerdo en que Dios es impensable sin Verbo tendrá que conceder expresamente que tiene Verbo quien de él no carece. Ahora bien, la palabra humana se expresa también con el mismo término. Por consiguiente, si el adversario declara que concibe el Verbo de Dios de manera semejante a nuestro verbo, entonces se le podrá conducir a una concepción más elevada.

3. En efecto, es de todo punto necesario creer que el Verbo, como todo lo demás también, se corresponde con la naturaleza. Y es que en el hombre se distingue cierta potencia, de vida y sabiduría, y sin embargo, nadie pensaría, por razón de esta semejanza de términos, que la vida, la potencia o la

[1] Gregorio, para «Persona» utiliza el término *hypóstasis* (en otras partes, *prósopon*), y para «naturaleza», *physis*, equivalente a esencia *(ousía)*.

sabiduría son de la misma categoría en Dios, sino que el sentido de tales nombres se abaja hasta el nivel de nuestra naturaleza, pues, como quiera que nuestra naturaleza es corruptible y débil, por lo mismo nuestra vida es caduca, nuestra potencia inconsistente y nuestra palabra remisa. 4. En cambio, en la naturaleza suprema, todo lo que de ella se predica se ajusta a la grandeza del sujeto contemplado. Por consiguiente, cuando se habla del Verbo de Dios, no se ha de pensar que su consistencia reside en el impulso de la voz, y por ende que se convierte en algo sin existencia real, a la manera de nuestra palabra; al contrario, lo mismo que nuestra naturaleza, por ser caduca, tiene la palabra caduca, así también la naturaleza incorruptible y perdurable tiene el Verbo eterno y substancial.

El Verbo y la vida

5. Si pues, siguiendo la lógica del razonamiento, se admite que el Verbo de Dios subsiste eternamente, será de todo punto necesario aceptar que la substancia del Verbo posee vida, pues sería sacrílego pensar que el Verbo subsiste inanimado, como las piedras. En cambio, si subsiste en tanto que ser inteligente e incorpóreo, es que posee vida absolutamente [2], mientras que, si se le separa de la vida, no subsiste en absoluto. Ahora bien, ya hemos demostrado ser impío el pensar que el Verbo de Dios carece de substancia. Por consiguiente, en buena lógica, se ha demostrado a la vez que a este Verbo lo consideramos vivo. 6. Si, como es probable, además creemos que la naturaleza del Verbo es simple y no presenta en sí misma doblez ni composición alguna, nadie considerará ya que el Verbo vive porque participa de la vida, ya que tal concepción, al decir que lo uno está en lo otro, implica composición, y en cambio, si se reconoce la simplicidad, se hace de todo punto necesario pensar que el Verbo es la vida misma en sí, y no participación de la vida.

[2] Cf. Hb. 4,12.

Poder del Verbo

7. Por tanto, si el Verbo vive porque es la vida, también tiene en todo caso el libre albedrío, ya que ningún ser vivo carece de albedrío. Ahora bien, santo y bueno será considerar que lógicamente este libre albedrío es además poderoso, puesto que, de no reconocer el poder, habría que suponer necesariamente la impotencia.

8. Sin embargo, lo cierto es que nada hay más lejos del concepto de la divinidad que la impotencia. En efecto, respecto de la naturaleza divina no se admite la menor disonancia, sino que es absolutamente necesario convenir en que este poder del Verbo es tan grande como lo es su voluntad, y así evitar que en lo simple se considere cualquier mezcla y concurso de contrarios, pues en la misma voluntad se contemplarían la impotencia y el poder, si en unas cosas tuviera poder y en otras fuera impotente. Y como quiera que el libre albedrío del Verbo lo puede todo, no tiene en absoluto inclinación a mal alguno, puesto que la inclinación al mal es ajena a la naturaleza divina. Al contrario, quiere todo cuanto hay de bueno; y si lo quiere, lo puede absolutamente; y si lo puede, no se queda inactivo, sino que transforma en actos toda su voluntad de bien.

El Verbo creador

9. Ahora bien, el mundo es algo bueno, y todo cuanto hay en él está contemplado con sabiduría y con arte. Por consiguiente, todo es obra del Verbo; del Verbo que vive y subsiste, porque es el Verbo de Dios; y dotado de libre albedrío, porque vive: puede hacer todo lo que elige hacer, y elige todo lo que es absolutamente bueno y sabio, y cuanto lleve la marca de la excelencia.

10. Así, pues, se reconoce que el mundo es algo bueno, y por lo dicho se demostró que el mundo es obra del Verbo,

del Verbo que elige el bien y que puede obrarlo. Ahora bien, este Verbo es distinto respecto del que se dice ser Verbo, pues, efectivamente, de alguna manera esto pertenece a la noción de «relación», ya que es absolutamente necesario sobreentender junto con el Verbo al Padre del Verbo. Por consiguiente, si la mente de los oyentes, gracias al término de relación, distingue al Verbo mismo y a Aquel de quien procede, ya no correremos el riesgo de que, por combatir las opiniones de los paganos, el misterio se avenga con los secuaces de las doctrinas judías, sino que, por el contrario, igualmente escaparán a la sinrazón de los unos y de los otros, al confesar que el Verbo de Dios es vivo, activo y creador, cosa que el judío no admite, como tampoco el que el propio Verbo no difiere por su naturaleza de Aquel de quien procede.

El Verbo crea al hombre

11. Efectivamente, decimos que en nosotros la palabra procede de la mente, y que no es del todo igual que la mente ni del todo diferente, porque es cierto que de ella procede, pero es otra cosa y no lo mismo; por otra parte, el hecho de que sea manifestación de la mente no autoriza a concebirla como distinta de ella, sino que, aun siendo una sola cosa por su naturaleza, se distingue de ella en cuanto sujeto. Pues lo mismo ocurre con el Verbo de Dios: por el hecho de subsistir por sí mismo, se distingue de Aquel de quien tiene subsistencia, mas, por el hecho de manifestar en sí mismo los atributos que contemplamos en Dios, se identifica por naturaleza con el mismo que nos da a conocer dichos atributos. Efectivamente, si la bondad, el poder, la sabiduría, la eternidad, la imposibilidad de admitir el mal, la muerte y la corrupción, así como la perfección en todo y cualquier otro atributo se convierten en otros tantos signos distintivos de la idea del Padre, esos mismos signos servirán para reconocer al Verbo, que del Padre recibe su subsistencia.

El Espíritu de Dios

II. 1. Sin embargo, igual que hemos conocido al Verbo procediendo analógicamente desde las cosas que son nuestras hasta su naturaleza suprema, de la misma manera nos acercamos a la noción del Espíritu contemplando en nuestra naturaleza ciertas sombras e imitaciones de la inefable potencia. Ahora bien, en nosotros el espíritu es la atracción del aire, un elemento extraño inhalado y expelido por necesidad para la consistencia del cuerpo y que, precisamente al ser expresada la palabra, se convierte en voz que en sí misma manifiesta el poder de la palabra [3].

2. Ahora bien, la piedad nos ha hecho reconocer en la naturaleza divina la existencia de un Espíritu, lo mismo que también se ha reconocido la existencia de un Verbo de Dios. La razón es que el Verbo de Dios no debe ser inferior al nuestro, y lo sería si creyésemos que a éste le acompaña un hálito y al otro lo considerásemos sin Espíritu. Pero sería indigno de la divinidad creer que, a semejanza de nuestro hálito, a Dios le afluye también de fuera un hálito ajeno y en Él se convierte en el Espíritu. Al contrario, cuando escuchamos la expresión «Verbo de Dios», no creímos que el Verbo fuera algo sin consistencia, ni resultado de un saber adquirido, ni algo proferido mediante la voz, o que, una vez pronunciado, se diluye, ni nada susceptible de tantos accidentes como pueden

[3] Cf. la paráfrasis de este texto en Teodoreto de Ciro, *De trin.*, 6; y en Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, 1,7. El Niseno utiliza la analogía para describir con exactitud la relación interna de las tres Personas divinas, y atribuye al Padre el ser como principio, y al Hijo y al Espíritu el ser recibido del Padre-principio, precisando que el Hijo tiene el ser directamente del Padre, mientras que el Espíritu lo recibe del Padre a través del Hijo. La distinción lleva a reconocer en el Padre la iniciativa, en el Hijo el poder del Padre, y en el Espíritu el cumplimiento. El espiritualismo latente en la religión judeo-cristiana encuentra una expresión más clara y explícita mediante la utilización del platonismo. Cf. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Agustin* (Lovania 1945).

contemplarse referidos a nuestra palabra, sino que lo hemos concebido como algo subsistente, con libre albedrío, activo y omnipotente. 3. Y así, una vez aprendida la existencia de un Espíritu de Dios, que acompaña al Verbo y manifiesta su actividad, tampoco lo entendemos como soplo del respirar. En efecto, sería rebajar la grandeza del poder divino, si concibiéramos el Espíritu que hay en Dios al modo de nuestra respiración. Al contrario, lo consideramos como fuerza substancial en sí misma, con subsistencia propia, inseparable de Dios, en el que está, y del Verbo de Dios, al que acompaña, y que no se reabsorbe en la inexistencia, sino que, a semejanza del Verbo de Dios, tiene existencia substancial y libre albedrío, se mueve por sí mismo, es activo, en toda ocasión elige el bien y, para realizar su propósito, dispone de un poder adecuado a su voluntad.

Unidad y personas distintas

III. 1. Por consiguiente, quien escudriña cuidadosamente la hondura del misterio puede captar en su alma, de manera inefable, cierta modesta inteligencia de la doctrina relativa al conocimiento de Dios, pero sin poder esclarecer con la palabra la inexpresable profundidad de este misterio: cómo es que la misma cosa es numerable y a la vez escapa a la numeración, y cómo es que se la ve separadamente y al mismo tiempo la concebimos como unidad, y cómo es que está sujeta a distinción por el concepto de persona y no está dividida en la substancia.

Qué es una persona

2. Efectivamente, el concepto de persona distingue al Espíritu del Verbo, y también a Aquel de quien son el Espíritu y el Verbo. Pero, una vez que hayas comprendido lo que les distingue, verás también que la unidad de la naturaleza no admite la partición, de modo que la fuerza de la única soberanía

no puede dividirse fraccionada en diferentes divinidades, ni tampoco la doctrina confundirse con la creencia judía, sino que la verdad debe avanzar por el medio entre ambos conceptos, eliminando de cada uno los errores y aprovechando lo útil [4]. En efecto, la creencia del judío se purifica con la aceptación del Verbo y con la fe en el Espíritu, mientras que el error politeísta de los paganos desparece cuando el dogma de la unidad de naturaleza elimina la fantasía de la pluralidad.

3. Pues bien, insistimos: de la concepción judía, manténgase la noción de la unidad de la naturaleza, pero de la creencia pagana solamente la distinción de las personas, y así, por uno y otro lado, se remedian adecuadamente las nociones impías, ya que el número de la Trinidad es algo así como la cura de los que yerran acerca de la unidad, mientras que la doctrina de la unidad lo es de cuantos andan dispersos en la pluralidad.

La Trinidad en la Escritura

IV. 1. Ahora bien, si el judío contradice esto, tampoco nos resultará ya difícil la respuesta desde su propia postura, puesto que las enseñanzas que le han alimentado pondrán de manifiesto la verdad. Efectivamente, la existencia de un Verbo de Dios y de un Espíritu de Dios, entendidos como potencias substanciales en sí [5], creadoras de todo lo que ha sido hecho y que abarcan a todos los seres, quedará más claramente demostrada por las Escrituras inspiradas por Dios. Pero baste recordar un solo testimonio, y dejemos a gente más aplicada el hallar muchos más.

---

[4] El concepto de «útil» *(chrésimon)* como medida de las elecciones y de las valoraciones en el plano filosófico-literario es de cuño plutarquiano, pero ya en Orígenes y en Basilio se había caracterizado por las motivaciones bíblico-teológicas: recójase de cada cultura aquellos elementos que favorecen la comprensión y la formulación de las verdades reveladas.

[5] El término «potencias» *(dynámeis)*, referido a veces a diferentes sujetos, aquí está cuidadosamente especificado y diferenciado por la expresión «substanciales en sí», en cuanto referida al Verbo y al Espíritu.

2. «Por el Verbo del Señor —dice la Escritura— fueron creados los cielos, y todo su ejército por el Espíritu de su boca[6].» ¿Por qué Verbo y por qué Espíritu?, ya que ni el «Verbo» es «voz», ni el «Espíritu» es «hálito», porque sería dar a la divinidad un carácter humano, a semajanza de nuestra naturaleza, si enseñasen que el Creador del universo se ha servido de un verbo y de un espíritu de ese género.

3. ¿Y qué clase de potencia proveniente de voces o del hálito es tal que baste para organizar los cielos y los ejércitos que los pueblan? Porque, si el Verbo de Dios es semejante a nuestra voz, y su Espíritu semejante a nuestro hálito, su potencia, por proceder de elementos semejantes, tendría que ser también enteramente semejante, y el Verbo de Dios tendría exactamente la misma potencia que tiene nuestra palabra. Ahora bien, nuestras voces son ciertamente ineficaces e inconsistentes, lo mismo que el hálito que se expele con ellas.

4. La misma inoperancia e inconsistencia suponen por fuerza en el Verbo y en el Espíritu quienes rebajan la divinidad hasta asemejarla a nuestra palabra. Pero si, como dice David, los cielos fueron creados por el Verbo del Señor, y sus ejércitos tuvieron consistencia por obra del Espíritu de Dios, entonces claramente queda establecido el misterio de la verdad, que nos hace comprender la noción de un Verbo y de un Espíritu substanciales[7].

[6] Sal. 33,6; cf. Sb. 1,7.

[7] Los dos términos que Gregorio utiliza aquí para indicar la existencia substancial *(ousía* e *hypóstasis)*, que en otras partes se diferencian, aquí son equivalentes, como en el Símbolo niceno, donde están referidos al Verbo.

EL HOMBRE

Lo increado y lo creado

V. 1. Ahora bien, es posible que la existencia de un Verbo y de un Espíritu de Dios no la impugnen, ni el pagano valiéndose de las nociones comunes, ni el judío utilizando las escrituras. Sin embargo, uno y otro pueden por igual rechazar como increíble e indigno de la naturaleza de Dios el plan salvífico[1] del Verbo-Dios en favor del hombre. Por tanto, arrancando desde un principio diferente, veremos de reconducir a la fe a nuestros adversarios, también en este punto.

2. Ellos creen que todas las cosas están hechas por la razón y la sabiduría del que constituyó el universo, o incluso ponen dificultades para admitir esta concepción. Ahora bien, si no conceden que una razón y una sabiduría han presidido la organización de las cosas, entonces tacharán de sinrazón y de impericia al que es principio de todo. Y si se está de acuerdo en que esto sería absurdo e impío, entonces necesariamente reconocerán que a los seres los gobiernan una razón y una sabiduría. En páginas anteriores, sin embargo, está ya

[1] El uso de la palabra «economía» tiene historia, pasando del campo profano (referido fundamentalmente a la vida de la casa y del ciudadano en el Estado) al ámbito cristiano, donde se especializa para significar esencialmente el plan de salvación por parte de Dios. En la Catequesis Magna de Gregorio, el término «economía» refleja este significado fundamental incluso en los casos en que está referido a aspectos ligados más o menos directamente con la historia de la salvación. Generalmente lo traducimos por «plan salvífico» de Dios.

demostrado que el Verbo de Dios no tiene el mismo significado que el término «voz», y que tampoco es la posesión de una ciencia o de una sabiduría, sino que es una potencia substancial en sí, que en todo elige el bien y que puede realizar todo lo que ha elegido, y puesto que el mundo es bueno, su causa es la potencia capaz de elegir y de hacer el bien. Y si, como ha demostrado nuestro razonamiento, la substancia del mundo entero depende de la potencia del Verbo, es de todo punto necesario no pensar tampoco para la organización de las partes del universo en otra causa que no sea el propio Verbo, gracias al cual existen todas las cosas.

Creación mediante el Verbo

3. Que se la quiera llamar Verbo, Sabiduría, Potencia o Dios, o darle cualquier otro nombre sublime y venerado, no lo discutiremos, porque, efectivamente, cualquiera que sea el vocablo o nombre que se halle para designar al sujeto, las voces no significan más que una sola cosa: la potencia eterna de Dios, la que crea todo lo existente, la que idea lo que no existe, la que abarca a todos los seres y la que prevé las cosas futuras.

Así pues, este Verbo de Dios, esta Sabiduría, esta Potencia es, según nuestra lógica demostración, el Creador de la naturaleza humana. No que alguna necesidad le haya llevado a formar al hombre, sino que ha producido el nacimiento de tal criatura por sobreabundancia de amor. Efectivamente, era necesario que su luz no quedara invisible, ni su gloria sin testigos, ni su bondad sin provecho, ni inactivas todas las demás cualidades que contemplamos en la divinidad, de no haber existido quien participara de ellas y las disfrutara.

Naturaleza del hombre

4. Por tanto, si el hombre nace para esto, para hacerse partícipe de los bienes divinos, necesariamente tiene que ser

constituido de tal manera que pueda estar capacitado para participar de esos bienes. Efectivamente, lo mismo que el ojo participa de la luz gracias al brillo que le es propio por naturaleza, y gracias a ese poder innato atrae hacia sí lo que le es connatural, así también era necesario que en la naturaleza humana se mezclara algo emparentado con lo divino, de modo que, gracias a esa correspondencia, el deseo lo empujase hacia lo que le es familiar.

5. Tanto es así que incluso en la naturaleza de los seres irracionales, cuantos ocurre que viven en el agua y en el aire, todos están pertrechados de manera correspondiente a su forma de vida, con el fin de que, gracias a la peculiar conformación de sus cuerpos, cada uno encuentre familiar y afín, unos el aire y otros el agua. Por consiguiente, también era necesario que el hombre, hecho para gozar de los bienes divinos, tuviera en su naturaleza algo que fuera afín a lo participado. 6. Por esta causa se le pertrechó no sólo con la vida, sino también con la razón, la sabiduría y todos los bienes dignos de Dios, con el fin de que, por medio de cada uno de ellos, apetezca lo que le es propio. Por tanto, al ser también la eternidad uno de los bienes de la naturaleza divina, era absolutamente necesario que la preparación de nuestra naturaleza no careciera tampoco de este bien, sino que en sí misma tuviera la inmortalidad, de modo que, gracias a esta facultad innata, pudiera conocer lo que está por encima de ella y desear la eternidad divina.

Creado a imagen y semejanza

7. Esto mismo lo ponía de manifiesto con una sola palabra de amplio contenido el relato de la creación, al decir que el hombre está hecho a imagen de Dios [2]. Efectivamente, en

[2] Gn. 1,26. Como se sabe, el tema del hombre creado «a imagen y semejanza de Dios» es fundamental en la teología patrística. Por lo que atañe al área greco-cristiana y a la elaboración del Niseno en particular, son de

esta semejanza de la imagen se halla enumerado todo lo que caracteriza a la divinidad, y todo cuanto sobre esto narra Moisés, más bien en plan de historiador, al presentarnos sus doctrinas en forma de relato, pertenece a la misma enseñanza, pues, de hecho, el paraíso aquel y la peculiaridad de sus frutos, que dan a quien los gusta, no hartura de estómago, sino conocimiento y eternidad de vida, todo ello concuerda con las precedentes consideraciones acerca del hombre, en el sentido de que en el principio nuestra naturaleza era buena y entre bienes estaba.

Grandeza y miseria

8. Pero quizás impugne lo dicho quien, mirando a lo presente, crea refutar como falso nuestro discurso alegando que en la actualidad no estamos viendo al hombre en aquellas condiciones, sino casi en todas las contrarias. Porque, ¿dónde está el carácter divino del alma? ¿Dónde la ausencia de sufrimiento corporal? ¿Dónde la eternidad del alma? Vida efímera, sufrimiento, caducidad, disposición para toda forma de dolencia del cuerpo y del alma: alegando éstos y otros semejantes argumentos con los que abrumar a nuestra naturaleza, estará convencido de haber refutado la doctrina que hemos expuesto sobre el hombre. Mas, para evitar que nuestro discurso se desvíe lo más mínimo de su secuencia lógica, discutiremos también esto en breves palabras.

9. El que actualmente la vida humana esté desquiciada no es argumento bastante para defender que el hombre nunca poseyó esos bienes. Efectivamente, siendo el hombre como es obra de Dios, del mismo que por bondad hizo que este ser naciera, nadie en buena lógica podría ni sospechar que el

ineludible consulta: H. Merki, *Homòiōsis Theō. Von der platonischen Angleichung Gottes zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paradosis, 7 (Fribourg 1952); D. L. Balás, *Metousia Theoū. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (Roma 1966).

mismo que tuvo por causa de su creación la bondad naciera entre males por culpa de su creador. Pero sí que hay otra causa de que ésta sea nuestra condición actual y de que estemos privados de bienes mejores.

Sin embargo, una vez más el punto de partida de nuestro razonamiento incluye también el asentimiento de los que nos contradicen.

Efectivamente, quien creó al hombre para que participara de sus propios bienes e introdujo en la naturaleza del mismo los principios de todos sus atributos, para que gracias a ellos el hombre orientase su deseo al correspondiente atributo divino, en modo alguno le hubiera privado del mejor y más precioso de los bienes, quiero decir del favor de su independencia y de su libertad.

10. Porque, si alguna necesidad rigiese la vida del hombre, la imagen sería engañosa en esta parte, por haberla alterado la desemejanza respecto del modelo, pues, ¿cómo podría llamarse imagen de la naturaleza soberana la que está subyugada y esclavizada por ciertas necesidades? Pues bien, lo que en todo ha sido asemejado a la divinidad debía forzosamente ser también en su naturaleza libre e independiente, de modo que la participación de los bienes pudiera ser premio de la virtud.

Origen del mal

11. Entonces, dirás, ¿de dónde nace el que quien ha sido honrado en todo con lo mejor recibiera, en vez de esos bienes, una condición inferior? También la razón de esto es clara. Ninguna producción de mal tiene su principio en la voluntad de Dios, pues nada se le podría reprochar a la maldad si ella pudiera dar a Dios el título de creador y padre suyo. Sin embargo, de alguna manera el mal nace de dentro, producido por el libre albedrío, siempre que el alma se aparta del bien. Efectivamente, igual que la vista es una actividad de la naturaleza, y la ceguera privación de esa actividad natural, así también la virtud se contrapone a la maldad, pues, de hecho,

esta semejanza de la imagen se halla enumerado todo lo que caracteriza a la divinidad, y todo cuanto sobre esto narra Moisés, más bien en plan de historiador, al presentarnos sus doctrinas en forma de relato, pertenece a la misma enseñanza, pues, de hecho, el paraíso aquel y la peculiaridad de sus frutos, que dan a quien los gusta, no hartura de estómago, sino conocimiento y eternidad de vida, todo ello concuerda con las precedentes consideraciones acerca del hombre, en el sentido de que en el principio nuestra naturaleza era buena y entre bienes estaba.

Grandeza y miseria

8. Pero quizás impugne lo dicho quien, mirando a lo presente, crea refutar como falso nuestro discurso alegando que en la actualidad no estamos viendo al hombre en aquellas condiciones, sino casi en todas las contrarias. Porque, ¿dónde está el carácter divino del alma? ¿Dónde la ausencia de sufrimiento corporal? ¿Dónde la eternidad del alma? Vida efímera, sufrimiento, caducidad, disposición para toda forma de dolencia del cuerpo y del alma: alegando éstos y otros semejantes argumentos con los que abrumar a nuestra naturaleza, estará convencido de haber refutado la doctrina que hemos expuesto sobre el hombre. Mas, para evitar que nuestro discurso se desvíe lo más mínimo de su secuencia lógica, discutiremos también esto en breves palabras.

9. El que actualmente la vida humana esté desquiciada no es argumento bastante para defender que el hombre nunca poseyó esos bienes. Efectivamente, siendo el hombre como es obra de Dios, del mismo que por bondad hizo que este ser naciera, nadie en buena lógica podría ni sospechar que el

ineludible consulta: H. Merki, *Homòiōsis Theō. Von der platonischen Angleichung Gottes zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paradosis, 7 (Fribourg 1952); D. L. Balás, *Metousia Theoū. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (Roma 1966).

mismo que tuvo por causa de su creación la bondad naciera entre males por culpa de su creador. Pero sí que hay otra causa de que ésta sea nuestra condición actual y de que estemos privados de bienes mejores.

Sin embargo, una vez más el punto de partida de nuestro razonamiento incluye también el asentimiento de los que nos contradicen.

Efectivamente, quien creó al hombre para que participara de sus propios bienes e introdujo en la naturaleza del mismo los principios de todos sus atributos, para que gracias a ellos el hombre orientase su deseo al correspondiente atributo divino, en modo alguno le hubiera privado del mejor y más precioso de los bienes, quiero decir del favor de su independencia y de su libertad.

10. Porque, si alguna necesidad rigiese la vida del hombre, la imagen sería engañosa en esta parte, por haberla alterado la desemejanza respecto del modelo, pues, ¿cómo podría llamarse imagen de la naturaleza soberana la que está subyugada y esclavizada por ciertas necesidades? Pues bien, lo que en todo ha sido asemejado a la divinidad debía forzosamente ser también en su naturaleza libre e independiente, de modo que la participación de los bienes pudiera ser premio de la virtud.

Origen del mal

11. Entonces, dirás, ¿de dónde nace el que quien ha sido honrado en todo con lo mejor recibiera, en vez de esos bienes, una condición inferior? También la razón de esto es clara. Ninguna producción de mal tiene su principio en la voluntad de Dios, pues nada se le podría reprochar a la maldad si ella pudiera dar a Dios el título de creador y padre suyo. Sin embargo, de alguna manera el mal nace de dentro, producido por el libre albedrío, siempre que el alma se aparta del bien. Efectivamente, igual que la vista es una actividad de la naturaleza, y la ceguera privación de esa actividad natural, así también la virtud se contrapone a la maldad, pues, de hecho,

no es posible concebir el origen de la maldad de otro modo que como ausencia de virtud [3].

12. Efectivamente, de la misma manera que al apagarse la luz sobreviene la oscuridad, que no existe mientras aquélla está presente, así también, mientras el bien está presente en nuestra naturaleza, el mal no existe de por sí, pero, al retirarse lo mejor, se origina su contrario. Por tanto, puesto que lo propio de la libertad es precisamente el escoger libremente lo deseado, Dios no es una causa de tus males, pues Él formó tu naturaleza independiente y sin trabas, sino tu imprudencia, que prefirió lo peor a lo mejor.

La causa del mal: lo inteligible y lo sensible

VI. 1. Pero quizá busques también la causa de esta grave falta voluntaria, pues a ello conduce la secuencia lógica del discurso. Una vez más, pues, hallaremos un principio razonable que nos aclare este asunto. Tal razonamiento lo hemos recibido de la tradición de los Padres [4]: el razonamiento no es una exposición de carácter mítico, sino que saca su credibilidad de nuestra misma naturaleza.

2. Doble es el conocimiento de la realidad, pues la especulación distingue entre lo inteligible y lo sensible. Y aparte de esto, nada en la naturaleza de los seres podría concebirse que quede fuera de esa distinción. Un gran intervalo separa a ambas, de modo que ni la naturaleza sensible puede estar presente en las marcas de la inteligencia, ni ésta en las marcas de aquélla, sino que cada una de ellas se caracteriza por cualidades opuestas. Efectivamente, la naturaleza inteligible es algo incorpóreo, impalpable y sin forma, en cambio la

[3] Sobre el problema del mal y sobre el influjo platónico, ver Introducción, pág. 22. La solución de Gregorio, para quien el mal es privación del bien, había sido ya la de Orígenes y será la de San Agustín.

[4] Gregorio especifica su apelación a la tradición (para lo cual, cf. S. Atanasio, *Contr. Gent.*, 3), afirmando concisamente que el relato de la caída del hombre no es un mito.

naturaleza sensible, como el nombre señala, cae dentro de la percepción de los sentidos.

3. Ahora bien, en el propio mundo sensible, a pesar de la gran oposición que se da entre los elementos, la sabiduría que preside al universo ha concebido y acordado cierta armonía mediante los elementos contrarios, y así se origina la consonancia de la creación entera consigo misma, sin que ninguna disonancia natural venga a romper la serie de los acordes. Pues bien, de la misma manera la sabiduría divina hace también que se produzca cierta mezcla y combinación de lo sensible con lo inteligible, para que todo pueda participar por igual en el bien, y ningún ser quede excluido de la naturaleza superior. Por esta razón, el lugar propio de la naturaleza inteligible es la esencia sutil y ágil que, por su situación supramundana y gracias a la peculiaridad de su naturaleza, posee una gran afinidad con lo inteligible. Sin embargo, por obra de una providencia superior, se origina cierta mezcla de lo inteligible con la creación sensible [5], con el fin de que nada en la creación sea desechado, como dice el Apóstol [6], ni exluido de la participación divina.

4. Por esta razón la naturaleza divina da a conocer en el hombre la mezcla de inteligible y de sensible, como enseña el relato de la creación del mundo, pues «tomó Dios —dice— polvo de la tierra, plasmó al hombre y con su propio aliento implantó la vida en su obra» [7], y así el elemento terrenal sería elevado junto con el divino, y una sola gracia se extendería con igual honor a través de la creación entera, al mezclarse la naturaleza de abajo con la supramundana.

[5] Aun reconociendo cierta dependencia de lo inteligible respecto de lo sensible y, por tanto, también del alma respecto del cuerpo, Gregorio afirma que el espíritu no puede ser localizado, teoría contraria a la platónica y a la estoica, que ponían como sede del intelecto, respectivamente, el cerebro y el corazón.

[6] Cf. 1 Tm. 4,4.

[7] Gn. 2,7.

Celos de Satanás, ángel de la tierra

5. Así pues, como quiera que la criatura inteligible existía antes que la otra, y por parte del poder que preside al universo se asignó a cada una de las potencias angélicas cierta actividad en orden a constituir el universo, había también una potencia con el encargo de mantener y acabar de dominar el contorno de la tierra, y para ello había recibido el poder de parte de la potencia que rige el universo. Después fue preparada la figura de barro, copia de la potencia de arriba, y este ser era el hombre. Y en él estaba la belleza divina de la naturaleza inteligible, impregnada de cierta potencia inefable. Tremendo e insufrible considera quien recibió como lote la administración de la tierra el que de la naturaleza a él sujeta surja y se manifieste una substancia asemejada a la dignidad suprema.

Lo creado está sujeto al cambio

6. En cuanto al asunto de cómo pudo caer en la pasión de la envidia el mismo al que no había creado para mal alguno quien todo lo constituyó para el bien, no es tarea de la presente obra el pormenorizarlo, pero sí que es posible exponer la doctrina, aunque sea brevemente, para los más fáciles de persuadir.

Efectivamente, no concebimos la contraposición de la virtud y de la maldad como la de dos substancias concretas, sino que, de la misma manera que el no ser se contrapone al ser, y no se puede decir que el no ser se contradistinga substancialmente respecto del ser, antes decimos que la no existencia se contradistingue respecto de la existencia, así también la maldad se contrapone a la idea de la virtud, no porque exista por sí misma, sino porque se concibe por la ausencia del bien. Y como decimos que la ceguera se contrapone a la vista, no porque la ceguera exista por sí misma naturalmente, sino porque la posesión precede a la privación, así también decimos

que a la maldad la consideramos en la privación del bien, como una sombra que sobreviene a la vez que la luz se retira.

7. Ahora bien, puesto que la naturaleza increada no admite el movimiento en el sentido de mutación, transformación y alteración, y en cambio todo lo que subsiste por creación tiene afinidad congénita con la mutación, ya que la misma existencia de la creación partió del cambio, pues, por el poder de Dios, el no ser se mudó en el ser, y como quiera que también la potencia mencionada era creada, y con un movimiento de su libre albedrío escogía lo que le parecía, cuando cerró los ojos al bien y a la generosidad, como el hombre que en pleno sol cierra los párpados y ve oscuridad, así también ella, por el mero hecho de no querer el bien, aprendió lo contrario del bien. Y esto es la envidia.

El ángel caído se convierte en tentador

8. Se está de acuerdo en que el principio de algo es causa de las consecuencias que luego sobrevienen. Por ejemplo, a la salud le siguen el estar fuertes, el trabajar y la vida placentera, y en cambio, a la enfermedad, el estar débiles, el ser inactivos y la vida tediosa. Así también lo demás, todo sigue consecuentemente a sus principios. Por tanto, igual que la ausencia de pasiones [8] es principio y fundamento de la vida virtuosa, así también la inclinación a la maldad por obra de la envidia se constituyó en camino inaugural de todos los males.

9. Efectivamente, después que se inclinó hacia el mal una sola vez el que, repudiando la bondad, engendró en sí la envidia, lo mismo que una piedra desgajada de la cima de una montaña va despeñándose por su propio peso, así también él, arrancado de su connatural unión con el bien y desplomándose hacia el mal, se vio arrastrado por su propio impulso y como

[8] Sobre la *apátheia* (ausencia o libertad de las pasiones), ver Introducción, pág. 26. En el hombre, se convierte en signo de semejanza divina (cf. *infra* VI, 10).

por un peso hasta el extremo límite de la perversidad, y la facultad de pensar, que había recibido de su creador para colaborar en la participación del bien, él la convirtió en colaboradora para inventar designios malvados, y hábilmente sedujo al hombre mediante el engaño, persuadiéndolo a convertirse en su propio asesino y en suicida.

10. Efectivamente, el hombre, fortalecido gracias a la bendición divina, alcanzaba muy alta dignidad, pues se le encargó reinar sobre la tierra y sobre cuanto hay en ella [9]; era además de hermoso aspecto, pues estaba hecho a imagen y semejanza del modelo de la belleza, y libre de pasiones por naturaleza, pues era imitación del que no tiene pasiones; rebosaba también de franqueza en el hablar, porque gozaba de la aparición de Dios mismo cara a cara: todo esto era para el enemigo combustible que alimentaba su pasión de la envidia.

Caída del hombre

11. Pero por la fuerza y con la violencia de su poder no era éste capaz de poner por obra su propósito, porque la fuerza de la bendición de Dios sobrepujaba a su violencia. Por eso maquinó apartar al hombre del poder que lo robustecía, para así convertirlo en fácil presa de sus insidias. Y como en una lámpara, cuando la mecha prende fuego por todas partes, si uno es impotente para apagar la llama soplando, mezcla agua al aceite para con esta artimaña matar la llama, así también el enemigo, mezclando mediante el engaño la maldad al libre albedrío del hombre, produjo cierta extinción y oscurecimiento de la bendición, y faltando ésta, por necesidad se introduce en su lugar lo contrario. Ahora bien, a la vida se contrapone la muerte, a la fuerza la debilidad, a la bendición la maldición, a la franqueza en el hablar la vergüenza, y a los bienes todos, cuanto se piensa que les es contrario. Y esta es

[9] Cf. Gn. 1,28-30.

la razón de que esté aún la humanidad sumida en los males presentes, pues aquel principio deparó las bases de tal final [10].

¿Será malo el Creador?

VII. 1. Y que nadie venga preguntando si Dios, aun previendo la calamidad que por imprudencia de ella sobrevendría a la humanidad, decidió crear al hombre para quien no existir quizás fuera más provechoso que vivir entre males. Esto es, efectivamente, lo que presentan en confirmación de su propio error los que mediante engaño han sido arrastrados a las doctrinas maniqueas [11], intentando con ello demostrar que el creador de la naturaleza humana es malo. En efecto, si Dios no ignora nada de los seres y, sin embargo, el hombre está sumido en los males, en modo alguno saldría bien parada la doctrina de la bondad de Dios, si es que realmente trajo a la vida al hombre que habría de vivir entre males. Porque —dicen— si la actividad en el bien es propiedad absoluta de una naturaleza buena, esta vida mísera y caduca no podría estar referida a la creación del bien, sino que de semejante vida es necesario pensar que la causa es otra, proclive por naturaleza al mal.

¿Dónde reside el mal?

2. Todos estos y otros parecidos argumentos, efectivamente, gracias a su superficial verosimilitud, les parecen tener

[10] La expresión hace pensar en el concepto del pecado original en el Niseno (cf. *infra,* XXVI,9), según el cual la pena por el pecado de Adán se transmite a todos los hombres, y la naturaleza humana cayó por la desobediencia del primer hombre (cf. *infra,* XVI y XVII; *In Cant. Cant. homil.,* 12). En éste y en otros testimonios está implícita la tesis del Niseno acerca del pecado de Adán como pecado original, como origen de cierto estado de miseria, que coincide con la pérdida de la gracia (Barbel): en definitiva se trata de cierta culpa moral de la humanidad entera (*De orat. domin.,* 5).

[11] Sobre el maniqueísmo, cf. *supra,* nota 6 del Prólogo.

cierta fuerza a los que están profundamente empapados de tradición herética, como de cierta tinta indeleble, pero en cambio, los más perspicaces para la verdad ven con toda claridad que son argumentos de pacotilla, y que es fácil demostrar su engaño. Y a mí me parece bien proponer en esto al Apóstol como abogado de mi acusación contra ellos. Efectivamente, en su discurso a los Corintios, distingue la condición carnal y la condición espiritual de las almas, con lo cual demostró, creo, que no conviene juzgar el bien y el mal mediante la sensación, sino, apartando la mente lejos de los fenómenos corporales, discernir por sí mismas la propia naturaleza del bien y la de su contrario, porque «el hombre espiritual —dice— juzga todo» [12].

3. Tengo para mí que la causa de que hayan inventado estas doctrinas quienes tales razones alegan es la siguiente: al definir el bien en relación con el placer del goce corporal, debido a que, por una parte, la naturaleza del cuerpo está necesariamente sujeta a las dolencias y enfermedades, porque es compuesta y corre a su disolución, y por otra, a tales afecciones les sigue de alguna manera cierta sensación dolorosa, ellos creen que la creación del hombre es obra de un Dios malo. ¡Si al menos su inteligencia hubiera mirado algo más arriba y, alejando sus mentes de toda disposición voluptuosa, hubieran examinado desapasionadamente la naturaleza de las cosas, nunca hubieran creído que existe otro mal fuera de la maldad! Y sin embargo toda maldad se caracteriza por la privación del bien, pues no existe por sí misma ni se la considera como substancia objetiva. Efectivamente, fuera del libre albedrío ningún mal existe en sí mismo, al contrario, si se llama así, es por la ausencia del bien [13]. Ahora bien, lo que no es no

[12] 1 Co. 2,14-15.

[13] El único mal verdadero es el mal moral, cuya raíz está en la voluntad perversa de la creatura, la cual, en su connatural mutabilidad, puede elegir el mal. Es una idea dominante de Gregorio, en el que hallamos vestigios de postulados neoplatónicos, como el aserto de que todo lo efímero y perecedero es reflejo defectuoso del ser divino inmutable.

tiene substancia objetiva, y de lo que no tiene substancia objetiva no puede ser creador el creador de los seres substanciales.

¿Quién es responsable del mal?

4. Por consiguiente, Dios es ajeno a toda causalidad del mal, pues Él es el Dios hacedor de lo que existe y no de lo que no existe: el que creó la vista y no la ceguera; el que inauguró la virtud y no la privación de la virtud; el que propuso a los que llevan vida virtuosa como premio de su buena elección el don de los bienes, sin someter a la naturaleza humana al yugo de su propia voluntad por vía de necesidad violenta, atrayéndola al bien aunque no lo quiera, como si fuera un objeto inanimado. Si cuando el sol resplandece límpido desde el claro cielo, cerramos voluntariamente los párpados y quedamos sin vista, no podemos culpar al sol de que no veamos.

El mal supremo: la muerte

VIII. 1. Sin embargo, quien mira hacia la disolución del cuerpo cae en amarga irritación, lleva muy a mal que nuestra vida se disuelva con la muerte, y dice que el peor de los males es el extinguirse de nuestra vida en el estado cadavérico. Así pues, considérese el exceso del beneficio divino a través de esta triste condición, pues quizás por este medio uno se sienta más bien llevado a admirar el favor del solícito cuidado que Dios tiene del hombre.

2. Los que participan de la vida consideran preferible el vivir, por causa del goce de la cosas deseables. Ocurre al menos que, si uno se pasa la vida entre dolores, el tal juzga muchísimo más estimable el no existir que vivir en el dolor. Así, pues, examinemos si el donante de la vida tiene otras miras que hacernos vivir en las mejores condiciones.

Muerte y resurrección

3. Efectivamente, cuando por un libre movimiento de nuestro albedrío nos atrajimos la participación en el mal, mezclando el mal con nuestra naturaleza mediante cierto placer, como algo venenoso que sazona la miel, y por esta razón caímos de nuestra felicidad, que nosotros concebimos como ausencia de pasiones, nos vimos transformados en la maldad, y esta es la razón de que el hombre, cual jarro de arcilla, vuelva a disolverse en la tierra, para que, una vez separada la suciedad que en él se encierra ahora, sea remodelado mediante la resurrección en su forma del principio.

4. Ahora bien, semejante doctrina Moisés nos la expone en forma de relato histórico y en términos oscuros. Sólo que estos términos oscuros encierran una enseñanza muy clara. Efectivamente, cuando los primeros hombres —dice [14]— cayeron en lo prohibido y fueron desnudados de aquella felicidad, el Señor vistió a los primeros hombres con túnicas de piel [15]. Me parece que no fue por llevar nuestra inteligencia hacia tales pieles —porque, ¿de qué clase de animales degollados y desollados se piensa que era ese vestido?— sino que, como quiera que toda piel separada del animal es algo muerto, estoy totalmente convencido de que la condición mortal [16] que estaba reservada a la naturaleza irracional, después de estos hechos y por una providencia solícita, se la aplicó a los hombres el médico de nuestra maldad. Mas no para que permaneciera siempre, pues la túnica es de las cosas que nos envuelven por fuera y ocasionalmente proporcionan provecho al cuerpo, pero en modo alguno es inherente a la naturaleza.

---

[14] Cf. Gn. 3,21.

[15] Es un motivo común, entre otros, a Clemente de Alejandría, *Strom.*, 3,14; a Orígenes, *Cont. Cels.*, 4,40; a Tertuliano, *De res. carn.*, 7. Es posible que se trate de una derivación rabínica (Barbel). En Gregorio, los vestidos de pieles de animales significan la caída mortal del hombre pecador.

[16] Cf. Sb. 7,1.

De la muerte a la inmortalidad

5. Así pues, en virtud de un plan providente, la condición mortal pasó de la naturaleza de los irracionales a ceñir a la naturaleza creada para la inmortalidad: envuelve su exterior, no su interior; abraza la parte sensible del hombre, pero sin tocar siquiera a la propia imagen divina. La parte sensible, sin embargo, se disuelve, no se aniquila, pues aniquilación es tránsito al no ser, y en cambio disolución es el desmoronamiento y vuelta a los elementos del mundo que constituían esa parte. Ahora bien, lo que se halla en estas condiciones no está perdido, aunque escape a la captación de nuestra percepción sensible.

6. La causa de la disolución es clara, gracias al ejemplo que hemos propuesto. Efectivamente, puesto que la percepción sensible tiene afinidad con lo espeso y térreo, y la naturaleza intelectiva es superior y más elevada que los movimientos de la sensación, por eso mismo, cuando falla el discernimiento del bien en la prueba de los sentidos y este fracaso del bien produce la constitución del estado contrario, entonces la parte de nosotros así inutilizada, por recibir lo contrario, se disuelve. Y éste es el sentido del ejemplo. 7. Pongamos por caso una vasija hecha de arcilla: por obra de alguna mala voluntad está llena de plomo fundido; pero el plomo, apenas vertido, se ha solidificado y queda ya sin poderse derramar. Entonces el propietario se hace devolver la vasija y, como sabe el arte de la alfarería, rompe el casco alrededor del plomo, y así, luego, remodela otra vez la vasija según su primera forma y para su utilización propia, una vez vaciada de aquella materia mezclada en ella. Pues así también el alfarero de nuestra vasija, por haberse mezclado la maldad a nuestra parte sensible, quiero decir al elemento corporal: después de disolver la materia que había recibido el mal y de remodelar otra vez, mediante la resurrección, la vasija, sin mezcla de contrarios, la reconstruirá con sus elementos devueltos a su belleza primordial.

sujetan a la capacidad del lenguaje, ni a las conjeturas del pensamiento.

Dios es ajeno al mal

13. Así pues, si uno examina a distancia el objetivo final del que gobierna el universo, no podrá ya razonablemente y por mera ruindad de alma llamar al creador de los hombres culpable de los males, diciendo que ignora el porvenir o que, a pesar de saberlo y de haberlo creado, no es ajeno al impulso hacia el mal. Porque realmente Dios conocía el futuro, y no impidió el impulso hacia lo hecho. Efectivamente, que el género humano se desviaría del bien, no lo ignoraba el que todo lo domina con su potencia cognoscitiva y ve por igual lo que viene y lo que pasó.

14. Sin embargo, lo mismo que contempló la desviación, así también observó su reanimación y vuelta al bien. Por tanto, ¿qué era mejor: no traer en absoluto nuestra naturaleza a la existencia, puesto que la futura creatura se desviaría del bien, o traerla y, ya enferma, reanimarla de nuevo por la penitencia y volverla a la gracia del principio?

15. El hecho de apelar a los sufrimientos corporales, que necesariamente acompañan a la versátil naturaleza, para llamar a Dios autor de los males o para negarle en absoluto su título de creador del hombre alegando que no se le puede suponer causante de cuanto nos hace sufrir, es propio de la extrema ruindad de alma de quienes distinguen el bien y el mal valiéndose de la percepción sensible, los cuales no saben que por naturaleza solamente es bueno aquello que la percepción sensible no puede tocar, y que únicamente es malo esto: la separación del verdadero bien.

16. Discernir lo bueno y lo no bueno por las penas y por los placeres es lo propio de la naturaleza irracional, esto es, de aquellos en quienes no cabe la concepción del verdadero bien porque no tienen parte en el pensamiento y en la inteligencia. Ahora bien, que el hombre es obra de Dios, buena y nacida para los mejores bienes, está bien claro, no sólo por cuanto hemos dicho antes, sino también por otras incontables razones que dejaremos de lado por causa de su desmesura.

Resurgimiento de la creatura caída

17. Pero al llamar a Dios creador del hombre, no tenemos olvidado cuanto en el proemio examinamos minuciosamente contra los paganos. Allí demostramos que el Verbo de Dios, por ser substancial y tener existencia real, es Él mismo a la vez Dios y Verbo; que encierra toda potencia creadora, mejor aún, que Él es la potencia absoluta, con impulso hacia todo lo que es bien; que realiza todo lo que quiere, pues su poder coincide con su querer; que voluntad y obra suya es la vida de los seres, y que por Él el hombre fue traído a la vida, adornado a imagen de Dios con óptimos bienes.

18. Ahora bien, únicamente es inalterable por naturaleza lo que no tiene su origen por creación; en cambio, todo lo que de la nada pasó a la existencia por obra de la naturaleza increada, habiendo comenzado a ser por mutación, en todo momento procede luego por vía de alteración: si obra según naturaleza, la alteración se produce siempre en orden a lo mejor, pero, si se desvía del recto camino, entonces es el turno del movimiento hacia lo contrario.

19. Por tanto, en estas condiciones se hallaba también el hombre, cuya mudable naturaleza resbaló hacia el estado contrario. Por otra parte, en cuanto se da una sola vez separación del bien, la consecuencia es que, en lugar de éste, se introduce toda forma de mal, de modo que, por la aversión de la vida, entra la muerte, por la privación de la luz sobreviene la oscuridad, por la ausencia de virtud se introduce la maldad, y a todas las formas de bien las sustituye el catálogo entero de los males opuestos. El que cayó en estos males y en otros semejantes por efecto de su imprudencia —pues no era posible que estuviera en sus cabales quien daba la espalda a la prudencia, ni que tomara decisión sabia quien se había separado

de la sabiduría— ¿por medio de quién necesitaba ser de nuevo llamado a la gracia del principio?

20. ¿A quién importaba el levantamiento del que estaba caído, la reanimación del que había perecido, el encarrilamiento del que estaba extraviado? ¿A quién más, si no al Señor absoluto de la naturaleza? Porque solamente al que desde el principio otorgó la vida le correspondía y le era posible reanimarla, incluso perdida. Esto es lo que escuchamos de parte del misterio de la verdad al enseñarnos que en el principio Dios creó al hombre, y que lo ha salvado después de su caída.

CRISTO

Su condición mortal

IX. 1. Hasta aquí quizás esté de acuerdo con nuestra doctrina quien se atiene a la lógica del razonamiento, porque nada de lo dicho le parecerá desdecir del pensamiento digno de Dios. Pero no tendrá la misma actitud en lo que sigue, con lo que, sobre todo, se confirmará el misterio de la verdad: el nacimiento humano y el crecimiento desde la infancia hasta la madurez, la comida y la bebida, el cansancio y el sueño, la pena y las lágrimas, la falsa acusación y el tribunal, la cruz, la muerte y el entierro en el sepulcro; todo esto, en efecto, incluido en el misterio, embota en cierto modo la fe de las almas ruines, hasta el punto de no admitir la enseñanza de lo que sigue, por culpa de lo dicho anteriormente. En efecto, lo que hay realmente digno de Dios en la resurrección de entre los muertos, no lo admiten por causa de lo que la muerte tiene de indecoroso.

2. Yo creo, sin embargo, que lo primero que se precisa hacer es despegar de la crasitud la razón, y considerar el bien en sí mismo y lo que no es tal, y cuáles son las características por las que concebimos lo uno y lo otro. Pienso, efectivamente, que nadie que razone contradirá el que una sola cosa entre todas es por naturaleza vergonzosa: la enfermedad del mal, y que lo que está fuera del mal es ajeno a toda vergüenza. Ahora bien, a lo que no tiene el más mínimo elemento vergonzoso lo concebimos formando en todo parte del bien, y lo verdaderamente bueno carece por completo de mezcla de lo

contrario. Por otra parte, digno de Dios es precisamente todo lo que consideramos en el ámbito del bien.

3. Demuestren, pues, que son cosas malas el nacimiento, la educación, el crecimiento, el progreso hacia la madurez natural, la prueba de la muerte y la resurrección; o bien, si convienen en que está fuera del mal cuanto acabamos de enumerar, tendrán que reconocer que lo que es ajeno al mal en modo alguno es vergonzoso. Y una vez demostrado que necesariamente es bueno lo que está libre de toda maldad y vergüenza, ¿cómo no van a ser dignos de compasión por su irracionalidad los que deciden que el bien no conviene a Dios?

Unión de las dos naturalezas

X. 1. Pero, dicen, la naturaleza humana es cosa pequeña y fácil de circunscribir; en cambio la divinidad es infinita, ¿y cómo lo infinito podría ser encerrado en el átomo? ¿Y quién está diciendo que la infinitud de la divinidad es encerrada, como en un recipiente cualquiera, dentro de los límites de la carne? Porque ni siquiera en nuestra misma vida la naturaleza inteligible está aprisionada dentro de los límites de la carne.

2. Ahora bien, mientras el volumen del cuerpo está circunscrito por sus propias partes, el alma, gracias a los movimientos del pensamiento, se despliega a voluntad por toda la creación: sube hasta los cielos y pone sus pies en los abismos, recorre la extensión de la tierra habitada y con su inquieta actividad penetra en las regiones subterráneas, y muchas veces llega incluso a la perfecta comprensión de las maravillas celestes, sin que lo estorbe el peso del cuerpo [1].

3. Y si el alma humana, mezclada al cuerpo por exigencia de la naturaleza, está a voluntad por todas partes, ¿qué necesidad obliga a decir que se aprisiona a la divinidad en la naturaleza carnal, y a no aceptar alguna conjetura al plan de

[1] El motivo remonta a Plotino, *Enn.* 4,3,20; cf. también Gregorio Nacianceno, *Or.*, 32,27.

Dios, gracias a los ejemplos que nos son comprensibles? Porque, lo mismo que en la lámpara vemos al fuego atacar a toda la materia que lo alimenta, y la razón distingue el fuego que está en la materia y la materia que alimenta al fuego, mientras de hecho no es posible separar ambos elementos entre sí, desvinculada la materia, sino que ambos juntos forman una sola cosa, así también en nuestro asunto.

4. Y que nadie me venga tomando en cuenta en el ejemplo la índole destructora del fuego, sino que, aceptando en el ejemplo únicamente lo que conviene, rehuse lo incongruente. De la misma manera, pues, como vemos la llama pegada a la materia que la alimenta, pero sin encerrarse en ella, cuando concebimos una unión y un acercamiento de la naturaleza divina a la humanidad, ¿qué impide salvaguardar también en este contacto la digna idea de Dios, si estamos firmemente convencidos de que la divinidad queda fuera de toda delimitación, aunque esté en el hombre? [2]

Misterio de la Encarnación

XI. 1. Pero, si preguntas cómo la divinidad se mezcla con la humanidad, antes de esto mira de preguntarte de qué índole es la unión del alma con la carne [3]. Y si ignoras de qué modo tu alma se une al cuerpo, no pienses en absoluto que debas ser capaz de comprender lo primero. Pero, lo mismo que en este caso tenemos la convicción de que el alma es algo distinto del cuerpo, por el hecho de que, abandonada del alma, la carne es muerta y sin actividad, aunque no alcancemos

[2] El símil acerca de la relación de las dos naturalezas en Cristo, si se entiende mal, podría llevar a una concepción monofisita; pero Gregorio, al afirmar el lazo indisoluble de la dos naturalezas, intenta confirmar también que la naturaleza divina está exenta de toda limitación circunscriptiva.

[3] La analogía de la unión alma-cuerpo expresa la unión profunda e inefable de las dos naturalezas en Cristo, y a la vez su distinción tanto que una y otra conservan intactos sus atributos y sus propiedades.

a conocer el modo de la unión, así también en el otro caso reconocemos que la naturaleza divina difiere en su magnífico esplendor de la naturaleza mortal y caduca, aun concediendo que no logramos ver de qué manera la divinidad se mezcla con el hombre.

2. Sin embargo, que Dios ha nacido en una naturaleza de hombre, no lo dudamos, gracias a los milagros que se nos narran. Pero, en cuanto al cómo, renunciamos a escudriñarlo, porque excede al método racional. Efectivamente, aunque creemos que toda la creación corporal y toda la inteligible subsisten por obra de la naturaleza incorpórea e increada, no por eso examinamos juntamente con la fe en esto el origen y el cómo, sino que, admitiendo el hecho de estar creado, dejamos de lado la curiosidad de indagar el modo de la constitución del universo, porque es algo enteramente misterioso e inexplicable.

La potencia de Dios en Cristo

XII. 1. No obstante, quien busque las pruebas de que Dios se nos ha manifestado en la carne [4] que mire a los efectos, porque, de hecho, nadie podría tener de la existencia absoluta de Dios otra prueba que no sea el testimonio de los propios efectos. Por tanto, de la misma manera que, cuando miramos al universo y examinamos los planes que rigen al mundo y los beneficios de origen divino operados en nuestra vida, comprendemos que por encima existe una potencia creadora de lo que existe y conservadora del ser, así también en lo que atañe al hecho de que Dios se nos ha manifestado de la carne: tenemos por prueba suficiente de la manifestación de la divinidad los milagros considerados en sus efectos, ya que en las operaciones relatadas observamos todo lo que caracteriza a la naturaleza divina.

2. Propio de Dios es dar vida a los hombres, de Dios el

[4] Cf. 1 Tm. 3,16.

conservar los seres de su Providencia, de Dios el favorecer con alimento y bebida a los que ha tocado vivir en la carne, de Dios el hacer el bien a cuantos lo necesitan, de Dios el hacer recuperarse mediante la salud a la naturaleza alterada por la enfermedad, de Dios el señorear toda la creación: tierra, mar, aire y toda la región por encima del aire; de Dios el tener poder suficiente para todo y, antes que nada, el ser más fuerte que la muerte y la corrupción. 3. Si, pues, el relato en cuestión hubiera omitido alguno de estos o semejantes rasgos, con razón los que son ajenos a nuestra fe despreciarían el misterio; pero, si todo lo que es medio para pensar a Dios lo contemplamos en los relatos sobre Él, ¿qué obstáculo hay para la fe?

Nacimiento y muerte de Cristo

XIII. 1. Pero —dicen— nacimiento y muerte son algo propio de la naturaleza carnal. También yo lo digo. Sin embargo, lo que precede al nacimiento y lo que hay después de la muerte nada tiene en común con nuestra naturaleza. Efectivamente, si miramos los dos extremos de la vida humana, sabemos de dónde comenzamos y en qué terminamos, porque, habiendo comenzado a ser por efecto de una pasión, el hombre perdura lo que la pasión [5]. Aquí, en cambio, ni el nacimiento comenzó desde una pasión, ni la muerte termina en una pasión, porque ni el placer determinó el nacimiento, ni la corrupción sucedió a la muerte [6].

2. ¿Sigues sin creer al milagro? Me alegro de tu incredulidad, pues estás reconociendo absolutamente que los milagros

[5] Gregorio utiliza aquí el término *pathos* (cuya ambigüedad se explica en el C. XVI) en dos sentidos: referido a la generación por obra de los padres, denota la «pasión»; aplicado a la muerte, está ligado al estado de disolución e implica afección, imperfección, debilidad. Valga la explicación para nuestra traducción por el término «pasión».

[6] Cf. Sal. 15,10; Hch. 2,27; 13,35.

están por encima de la naturaleza, por las mismas razones por las que consideras por encima de la fe lo que hemos dicho. Por tanto, sea para ti prueba de la divinidad del que se manifiesta este hecho mismo: que el evangelio predicado no sigue los procedimientos de la naturaleza. Efectivamente, si las narraciones sobre Cristo cayeran dentro de los límites de la naturaleza, ¿dónde estaría lo divino? Pero si el relato sobrepuja a la naturaleza, lo mismo en que tú no crees constituye la prueba de que lo predicado es Dios.

3. En efecto, el hombre nace de la unión de dos personas, y después de la muerte se descompone. Si este fuera el contenido de la predicación, no podrías en absoluto creer que es Dios aquel de quien atestiguamos estas cualidades propias de nuestra naturaleza. Mas, como quiera que oyes decir que nació, pero que rebasó la comunidad con nuestra naturaleza, no sólo por el modo de su nacimiento, sino también porque no admitió el cambio a la corrupción, sería bueno, según la lógica, que utilizaras tu incredulidad en la otra dirección, en la de no creer que él sea un hombre de los que hemos mostrado estar dentro de la naturaleza.

4. Porque es de todo punto necesario que quien no cree que era un hombre así sea llevado a creer que era Dios. Efectivamente, quien nos refiere su nacimiento nos explica a la vez que nació de una virgen [7]. Por consiguiente, si las razones dichas nos hacen creíble su nacimiento, las mismas razones nos impiden dudar en absoluto de que así fue su nacimiento.

5. Efectivamente, el que habló del nacimiento añadió también lo de que fue de una virgen; y el que mencionó la muerte añadió la resurrección. Por tanto, si basado en lo que oyes concedes que murió y que nació, por las mismas razones concederás también necesariamente que tanto su nacimiento como su muerte están fuera de la pasión. Pero esto, en verdad, supera a la naturaleza. Por tanto, tampoco está en absoluto dentro de la naturaleza aquel cuyo nacimiento se ha demostrado que ocurrió en condiciones que superan a la naturaleza.

[7] Cf. Mt. 1; Lc. 2.

Motivo de la Encarnación

XIV. 1. ¿Cuál es, pues, la causa de que la divinidad se abaje a tan vil condición que la misma fe duda en creer que Dios, el ser infinito, incomprensible, inexpresable, el que está por encima de toda concepción y de toda grandeza, se mezcle con la impureza de la naturaleza humana, hasta el punto de que en esta mezcla con lo bajo se envilecen juntamente sus sublimes actividades?

XV. 1. Tampoco para esto carecemos de la respuesta conveniente a la dignidad divina. 2. ¿Buscas la causa de nacer Dios entre los hombres? Si eliminas de la vida los beneficios de origen divino, no podrás decir por qué cualidades reconoces lo divino. Efectivamente, al bienhechor lo reconocemos por los mismos beneficios que hemos recibido, pues, si miramos a los hechos, gracias a ellos concluimos por analogía la naturaleza del bienhechor. Si, pues, el amor a la humanidad es una marca propia de la naturaleza divina, ya tienes la razón que buscabas, ya tienes la causa de la presencia de Dios entre los hombres [8].

El hombre «visitado»

3. Efectivamente, nuestra naturaleza, enferma, tenía necesidad del médico; el hombre, caído, necesitaba de alguien que lo levantara; el que estaba sin vida necesitaba del que da la vida; el que había resbalado fuera de la participación del bien necesitaba de quien lo devolviera al bien; el preso en la oscuridad anhelaba la presencia de la luz; el cautivo buscaba al redentor, el presidiario al defensor, el subyugado en la esclavitud al libertador. ¿Es que esto era poca cosa y sin mérito para hacer que Dios se molestara en bajar a visitar a

[8] El párrafo refleja expresiones y enseñanzas bíblicas; como Is. 3,8; 4,31; Tt. 3,4.

la naturaleza humana, pues en tal estado de miseria y desgracia se hallaba la humanidad?

¿No podía Dios salvar al hombre con sólo su poder?

4. Pero, dicen, era posible que Dios hiciera el bien al hombre y permaneciera exento de pasión. Porque quien organizó el universo con un acto de su voluntad, y con sólo el impulso de su voluntad dio existencia al no ser, ¿por qué no iba también a arrancar al hombre del poder del enemigo con auténtica autoridad divina y devolverlo al estado inicial, si tal le placía? [9] Por el contrario, se toma largos rodeos: se introduce en la naturaleza corporal, viene a la vida mediante nacimiento, recorre sucesivamente todas las etapas de la edad, experimenta luego la muerte [10] y así, mediante la resurrección de su cuerpo, alcanza su objetivo, como si no le fuera posible salvar al hombre mediante decreto, permaneciendo en las alturas de su gloria divina, y prescindir de tales rodeos. Por consiguiente es necesario que también a tales objeciones opongamos nosotros la verdad, para que nada sirva de obstáculo a la fe de los que buscan cuidadosamente la razón del misterio.

5. Lo primero de todo, pues, examinemos qué se opone realmente a la virtud, algo que en cierta manera hemos indagado ya en lo que precede. Está claro que, como la oscuridad se opone a la luz y la muerte a la vida, así también la maldad se opone a la virtud, y nada más que ella. En efecto, aunque muchos son los elementos que contemplamos en la creación, ningún otro se contrapone a la luz y a la vida: ni piedra ni leño ni agua ni hombre ni otro ser alguno entre todos, ni son las nociones propiamente contrarias, como oscuridad y muerte.

[9] La objeción, sobre la que Gregorio vuelve frecuentemente, estaba muy difundida entre los oponentes del cristianismo y entre las personas que, perplejas, buscaban justificaciones racionales para el misterio de la encarnación. Cf. Clemente de Alejandría, *Strom.*, 1,7; Orígenes, *Contr. Cels.*, 4,3.

[10] Hb. 2,9.

Pues lo mismo ocurre con la virtud: nadie podría decir que se concibe como contraria a ella alguna creatura, fuera de la noción de maldad.

La Encarnación no ha rebajado a la naturaleza divina

6. Si el mensaje de nuestra doctrina dijese que la divinidad nació en la maldad, nuestro adversario tendría ocasión oportuna para atacar a nuestra fe acusándonos de opinar cosas absurdas e incongruentes sobre la naturaleza divina, pues no es lícito, efectivamente, decir que la propia sabiduría en sí, la bondad, la incorruptibilidad o cualquier otra posible noción o nombre sublimes se hayan degenerado y mudado en lo contrario.

7. Por tanto, si Dios es la verdadera virtud, y ninguna naturaleza se contrapone a la virtud, fuera de la maldad; si Dios nace, no en la maldad, sino en la naturaleza humana; y si únicamente es indecorosa y vergonzosa la pasión de la maldad, en la cual Dios ni ha nacido ni por su naturaleza podía nacer, ¿por qué se avergüenzan de confesar que Dios ha entrado en contacto con la naturaleza humana, siendo así que en la constitución del hombre no observamos ninguna contraposición respecto del concepto de la virtud? Efectivamente, ni la facultad de razonar, ni la de entender, ni la de saber, ni nada parecido de lo que es propio de la esencia humana se contrapone al concepto de virtud.

¿Qué es la pasión?

XVI. 1. Pero, dicen, la misma transformación de nuestro cuerpo es una forma de pasión. Y el que nace en el cuerpo se halla en estado de pasión. La divinidad, en cambio, es impasible. Por consiguiente, es ajena a Dios la concepción según la cual se determina que el que por naturaleza está libre de pasión viene a paticipar de un estado de pasión.

Sin embargo, también contra estas objeciones utilizaremos de nuevo la misma razón, esto es, que la palabra pasión se toma en un sentido propio y en un sentido impropio. Por tanto, lo que, ajustándose al libre albedrío, hace cambiar de la virtud a la maldad es verdaderamente una pasión. En cambio, todo cuanto contemplamos en la naturaleza a lo largo de su desarrollo sucesivo podría llamarse más válidamente actividad que pasión, por ejemplo, el nacimiento, la permanencia del sujeto a través de la absorción y evacuación de los alimentos, la concurrencia de los elementos en el cuerpo y, a su vez, la disolución nuevamente del compuesto y su tránsito a los elementos afines.

2. Entonces, ¿con qué nos dice el misterio que la divinidad entró en contacto? ¿Con la pasión propiamente dicha, esto es, con la maldad, o con el movimiento de la naturaleza? Porque, si efectivamente nuestra doctrina se empeñara en afirmar que la divinidad nació en condiciones sujetas a prohibición, tendríamos que evitar el absurdo de tal doctrina, que nada sano expondría acerca de la naturaleza divina. Pero si dice que Dios se ha uncido a nuestra naturaleza, cuyo primer origen y existencia tuvo en él su principio, ¿en qué parte de la noción digna de Dios yerra el contenido del Evangelio, puesto que en los conceptos acerca de Dios no acompaña a la fe ninguna disposición capaz de pasión? Porque tampoco decimos que el médico cae enfermo cuando cura al que está enfermo, al contrario, aunque entre en contacto con la enfermedad, el médico permanece fuera de la enfermedad.

El nacimiento y la vida son bienes

3. Si el propio nacimiento no es pasión en sí mismo, nadie podría tampoco llamar pasión a la vida. Sin embargo, la pasión ligada al placer que determina el nacimiento del hombre, así como el impulso de los seres vivos hacia la maldad, esto sí que es afección de nuestra naturaleza. Ahora bien, el misterio dice que Dios está limpio de ambas cosas. Por tanto, si el nacimiento ha sido ajeno al placer voluptuoso, y la vida, ajena a la maldad, ¿qué clase de pasión queda ya de la que Dios pueda haber participado, al decir del misterio de nuestra religión?

4. Y si alguien llamara pasión a la separación del cuerpo y del alma, sería muy justo que antes llamara así a la unión de ambos. Porque, si la separación es pasión de las cosas que estaban unidas, también la unión será pasión de las que estaban separadas, pues, efectivamente, hay una mutación en la coadunación de lo que estaba separado, así como en la separación de lo que está entrelazado o unido.

De la muerte a la vida

5. Pues bien, precisamente el nombre que damos a la mutación final conviene que se lo llamemos también a la que abre marcha. Ahora bien, si la primera mutación, que llamamos nacimiento, no es pasión, tampoco en buena lógica podría ser pasión la segunda mutación, que llamamos muerte y por la que se disuelve la unión del cuerpo y del alma.

6. De Dios, pues, decimos que ha pasado por las dos mutaciones de nuestra naturaleza: por la que el alma se une al cuerpo, y por la que el cuerpo se separa del alma. Y afirmamos que, mezclado con uno y otro elemento —quiero decir con la parte sensible y con la parte inteligible del compuesto humano—, y gracias a esta inefable e indescriptible combinación, Dios cumplió su plan: que los dos elementos, quiero decir el alma y el cuerpo, una vez unidos, permanezcan unidos por siempre.

La resurrección de Cristo

7. Efectivamente, aunque también en Él nuestra naturaleza, por su propia ley, se vio movida a la separación del cuerpo y del alma, Dios juntó de nuevo las partes separadas

como con una cola, quiero decir con su potencia divina, reajustando en unidad irrompible lo que estaba separado. Y esto es la resurrección, la vuelta de lo que estaba unido, tras su disolución, a la unión indisoluble, al conjuntarse uno con otro los elementos, con el fin de que la gracia primera del hombre pudiera reanimarse, y de nuevo pudiéramos regresar a la vida eterna, después que haya desaparecido, gracias a nuestra disolución, la maldad mezclada a nuestra naturaleza, como le ocurre al líquido que, al romperse el vaso en que está, se derrama y desaparece porque no tiene recipiente.

Hacia la resurección universal

8. Ahora bien, lo mismo que el principio de la muerte, aunque se dio en uno solo, se traspasó conjuntamente a toda la naturaleza humana [11], así también el principio de la resurrección: gracias a uno solo, se extiende a la humanidad entera. Efectivamente, el que volvió a tomar su alma y de nuevo la unió a su propio cuerpo, gracias a su poder —el mismo que a los dos comunicara en su respectiva constitución primigenia—, en un plano más general juntó sin más la substancia inteligible con la sensible, ya que, siguiendo el orden lógico, el principio alcanza su término.

9. Efectivamente, puesto que en el hombre asumido por Él de nuevo el alma retornó al cuerpo después de la disolución [12], como desde un punto de partida y por su poder la unión de lo separado pasa igualmente a toda la naturaleza humana. Y este es el misterio del plan providente de Dios sobre la muerte y sobre la resurrección de entre los muertos: que no impidió el que, siguiendo el orden necesario de la naturaleza, con la muerte el alma se separa del cuerpo, pero hizo que de nuevo se juntaran mediante la resurrección, con el fin de convertirse Él mismo en punto de encuentro [13] de la muerte y de la vida, por haber establecido en sí mismo la disolución de la naturaleza, obra de la muerte, y haberse constituido Él mismo en principio de la reunión de lo separado.

[11] Cf. Rm. 5,15; 1 Co. 15,21.

[12] La expresión, en la que Gregorio utiliza con toda su buena fe el término «hombre», así como «naturaleza humana», podía sonar en sentido nestoriano después del Concilio calcedonense; pero el sentido ortodoxo de la afirmación de Gregorio aparece ya claro en pasajes paralelos, como *Antirrh.*, 2.

[13] La concepción del *methórion* o punto de encuentro tiene especial relieve en la teología del Niseno (v. J. Danielou, *La notion de confins chez Grégoire de Nysse,* en «Recherches de Science Religieuse» 49, 1961, 161-197). La naturaleza de la creatura inteligente está puesta como en el punto en que confinan el mal y el bien, el vicio y la virtud, y puede escoger participar en lo uno o en lo otro. Cristo, al asumir la naturaleza humana, se convierte en punto de encuentro de la vida y de la muerte, y al vencer a la muerte, ofrece al hombre el medio y el camino para superar su dramática ambigüedad.

EL MISTERIO DE DIOS

Oscuridad en la conducta de Dios

XVII. 1. Pero alguien dirá que todavía no está resuelta la objeción que se había planteado, sino que más bien todo lo dicho viene a reforzar el argumento propuesto por los incrédulos. Efectivamente, si el poder que hay en Él es tan grande como ha demostrado nuestro discurso, tanto que en su mano está el destruir la muerte y el dar entrada a la vida, ¿por qué no realiza con un solo acto de su voluntad lo que se ha propuesto, en vez de llevar a efecto nuestra salvación dando el rodeo de nacer y de crecer, y salvando al hombre con la experiencia de su muerte, cuando le era posible salvarnos a nosotros sin pasar Él por todo eso?

2. Contra tal objeción, bastaría decir a la gente sensata no más que esto: tampoco los enfermos prescriben a los médicos el modo de curarles, ni discuten a sus bienhechores la forma del tratamiento, preguntando porqué el que les cura tocó la parte enferma, y porqué para quitar el mal pensó en esto, cuando necesitaba lo otro, sino que, mirando al término del beneficio, acogen con acción de gracias la buena obra.

3. Mas, como quiera que, según dice la profecía [1], la grandeza de la bondad de Dios tiene oculta su utilidad, y a través de la vida de acá abajo no se la contempla todavía distintamente (desaparecería, en efecto, toda objeción de los incrédulos si lo que esperamos estuviera ante los ojos; sólo que ahora sigue esperando los siglos venideros para que en ellos se vaya reve-

[1] Cf. Sal. 31,20.

lando lo que ahora únicamente se ve mediante la fe), sería necesario buscar con algunos razonamientos, en la medida de lo posible, la solución de las cuestiones planteadas, en conformidad con lo precedente.

Desaparición de la idolatría

XVIII. 1. Y con todo, quizás resulte superfluo el que, después de creer que Dios ha morado en nuestra vida, critiquemos su presencia so pretexto de que se hizo sin cierta sabiduría y sin una razón superior. Y es que, para quienes no son demasiado hostiles contra la verdad no pequeña prueba de la venida de Dios es la que se manifiesta ya antes de la vida futura, en la vida presente, quiero decir el testimonio a través de los hechos mismos.

2. Efectivamente, ¿quién no sabe cómo por todo el orbe de la tierra se había consumado el engaño de los demonios, tras hacerse dueño de la vida de los hombres mediante el insano culto a los ídolos, y cómo para todos los pueblos del mundo era usual el honrar a los demonios a través de los ídolos con los sacrificios de los animales y las abominaciones puestas sobre el altar? 3. Pero, como dice el Apóstol [2], desde que se manifestó la gracia de Dios que trae la salvación a los hombres, viniendo a morar en la naturaleza humana, todo se esfumó en la nada: cesaron las locuras de los oráculos y de la adivinación, se abolieron las procesiones anuales y la inmundicia sangrienta de las hecatombes, y en la mayoría de los pueblos desaparecieron por completo altares, propíleos, santuarios, efigies y todo lo demás de que se ocupaban los servidores de los demonios, para engaño de ellos mismos y de cuantos se encontraban con ellos, de modo que en muchos lugares ni siquiera se acuerdan ya de que alguna vez existieran tales cosas, y en su lugar por toda la tierra se han erigido en el nombre de Cristo templos, altares y el venerable e incruento

[2] Cf. Tt. 2,11.

sacerdocio, así como la excelsa filosofía [3], que se rige más por las obras que por las palabras, y el desdén de la vida corporal y el desprecio de la muerte. Este desprecio lo han demostrado abiertamente los que se han visto obligados por los tiranos a desembarazarse de la fe, pues tuvieron en nada el recibir los tormentos del cuerpo y la misma sentencia de muerte, lo que evidentemente no hubieran soportado si no hubiesen tenido la prueba clara e indiscutible de la venida de Dios.

Destrucción del templo de Jerusalén

4. Frente a los Judíos, lo que vamos a decir es también prueba suficiente de la presencia de Aquel en quien ellos no creyeron. Efectivamente, hasta la manifestación divina de Cristo, tenían ellos en todo su esplendor el palacio real de Jerusalén, el famoso templo aquel, los sacrificios celebrados según la Ley durante el año, y todo cuanto la Ley determina mediante figuras para los que saben prestar oído al misterio; hasta entonces, nada impedía el culto religioso que les había sido prescrito desde el comienzo. 5. Pero, cuando vieron al que se esperaba, al que ya habían aprendido a conocer por medio de los profetas y la Ley, y en vez de la fe en el que se manifestaba prefirieron la que en adelante sería errónea superstición, cuya mala interpretación les hacía observar la letra de la Ley, más esclavizados a la costumbre que al espíritu, no acogieron la gracia que se había manifestado, y los elementos venerables de su culto religioso quedaron reducidos a los puros relatos: el templo no se reconoce ya ni por las huellas, de aquella ilustre ciudad sólo quedan ruinas, y de las antiguas prescripciones de los judíos nada permanece. Pero es que el mismo

[3] La palabra *philosophia* es frecuentísima en los escritos patrísticos con varios significados y con diversos matices (v. A. Malingrey, *Philosophia*, París 1961). Más que la «vida ascética y monástica» propiamente dicha (Krabinger), nos parece que expresa la experiencia de la vida cristiana, superior en sus principios y en su práctica a toda «filosofía» profana.

acceso al lugar santo en su Jerusalén les es imposible, por decreto de los soberanos [4].

La naturaleza de Dios

XIX. 1. Pero, sin embargo, y puesto que ni a los paganos ni a los defensores de las doctrinas judías les parece que estos hechos constituyan pruebas de la venida divina, sería bueno tratar por separado y particularmente, atendiendo a las réplicas que se nos han hecho, por qué razón la naturaleza divina se ha unido a la nuestra para salvar por sí misma al género humano, en vez de poner por obra su designio mediante un decreto. Por lo tanto, ¿qué principio podría guiar lógicamente nuestro discurso hacia el objetivo propuesto? ¿Y qué otro podría ser que el de ir exponiendo sumariamente las piadosas ideas que se tienen de Dios?

Los atributos de Dios

XX. 1. Así pues, todos están de acuerdo en que es necesario creer que la divinidad no es solamente poderosa, sino también justa y buena y sabia, y todo lo que lleva al pensamiento hacia lo mejor. Por consiguiente, en el actual plan salvífico, no es lógico pretender que en los acontecimientos se manifieste alguno de los atributos de Dios, y en cambio otros no. Efectivamente, ninguno de esos excelsos nombres constituye en absoluto de por sí, separado de los demás, una virtud aislada: ni la bondad es verdaderamente bondad si no está acompañada de la justicia, de la sabiduría y de la potencia, pues la injusticia, la insipiencia y la impotencia no son cosa

[4] Jerusalén, con su espléndido templo, fue destruida por el ejército de Tito el año 70. El emperador Adriano reconstruyó la ciudad en los años 134-135, pero le cambia el nombre, llamándola Elia Capitolina (cf. Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccles.*, IV 6,3-4, BAC 349, págs. 202-203).

buena; ni a la potencia se la considera en la categoría de virtud, separada de la justicia y de la sabiduría, pues semejante forma de potencia sería brutal y tiránica. 2. Y así también los demás atributos: si se lleva a la sabiduría fuera de la justicia, o si no se considera a la justicia acompañada de la potencia y de la bondad, maldad podría alguien llamar con mayor propiedad a semejantes atributos, porque, ¿cómo se podría contar entre los bienes a lo que carece del elemento superior?

Bondad de Dios

3. Y puesto que conviene que todos estos atributos concurran en nuestras ideas sobre Dios, examinemos si el plan salvífico en favor del hombre carece de alguna de las concepciones dignas de Dios. En Dios buscamos sobre todo las señales de su bondad. ¿Y qué testimonio más palmario de su bondad que el hecho de venir Él mismo en busca del que se había pasado al enemigo, sin que la firmeza en el bien y la inmortalidad de su naturaleza se vieran afectadas al mismo tiempo por la fácil mutabilidad del humano albedrío? Porque, como dice David [5], no hubiera venido a salvarnos, si la bondad no le hubiese inculcado tal propósito.

4. Pero de nada hubiera servido la bondad del propósito, si la sabiduría no hubiera hecho entrar en acción el amor por el hombre. Y en efecto, tratándose de los enfermos, sin duda son muchos los que quieren ver al paciente libre de males, pero únicamente llevan hasta el final esa voluntad en favor de los enfermos aquellos que tienen capacidad técnica para colaborar en la curación del paciente. Es, pues, necesario que la sabiduría se conjunte plenamente con la bondad.

5. ¿Cómo, entonces, contemplar juntos en los hechos la sabiduría y la bondad? Porque no es posible ver al desnudo la bondad del propósito. Efectivamente, ¿cómo podría manifestarse el propósito, si no apareciese a través de los hechos?

[5] Cf. Sal. 106,4-5; 119, 65-66.68.

Ahora bien, los hechos realizados, al proceder con cierta concatenación y orden consecuente, dejan ver con toda claridad la sabiduría y la pericia del plan de Dios.

6. Y como quiera que, según se ha dicho anteriormente, la sabiduría es virtud únicamente cuando está unida a la justicia, y que, separada, aisladamente, ni siquiera es un bien en sí, estaría bien que, al tratar del plan divino en favor del hombre, considerásemos también las dos juntas, la sabiduría, digo, y la justicia.

La justicia de Dios

XXI. 1. ¿Qué es, pues, la justicia? Nos estamos acordando de lo que, siguiendo la lógica natural, dijimos al comienzo del discurso: el hombre está creado como imitación de la naturaleza divina y conserva esta semejanza con la divinidad mediante los demás bienes y el libre albedrío, aunque, por necesidad, es una naturaleza mudable [6]. Efectivamente, no podía por menos que ser mudable quien tenía de una mutación el principio de su existencia, ya que el paso de la nada al ser es una mutación, pues el no ser se transforma en ser por el poder de Dios. Y por otra parte, la mutación se considera necesaria en el hombre, puesto que el hombre es imitación de Dios, y la imitación, si no presentara alguna diferencia, se identificaría absolutamente con el sujeto imitado.

Diferencias entre la imagen y el modelo

2. Pues bien, respecto del modelo, la diferencia del que ha sido hecho a su imagen es ésta: el uno es inmutable por naturaleza; el otro en cambio no es así, sino que existe gracias

[6] Presentación sintética de una antropología que Gregorio expone más extensamente en su *De opif. hom.*, 16, donde une conceptos bíblicos a ideas tomadas del platonismo medio.

a una mutación, según lo expuesto antes, y lo que está sujeto a mutación no permanece necesariamente en el ser.

3. La mutación es cierto movimiento que tiende constantemente del estado presente a otro. Dos son las formas de este movimiento: la del que tiende constantemente hacia el bien: en éste el avance no admite parada [7], pues no se concibe límite alguno de camino recorrido; y la del que tiende a lo contrario, cuya existencia es el no tener existencia objetiva, pues, como hemos dicho más arriba, lo contrario del bien se opone al bien en sentido análogo a como dijimos que el no ser se opone al ser y la no existencia a la existencia. Y es que, en verdad, por lo que atañe al impulso y al movimiento sujetos a mutación y alteración, no es posible que la naturaleza permanezca inmóvil en sí misma, al contrario, el libre albedrío tiende necesariamente hacia algún objeto, pues el deseo del bien lo arrastra naturalmente a ponerse en movimiento.

Las formas del bien

4. Pero el bien es doble: el que es verdadero bien, según la naturaleza, y el que no es tal, sino que está coloreado con cierta apariencia de bien. Quien los discierne es la inteligencia. Establecida dentro de nosotros, con ella corremos la suerte de alcanzar el verdadero bien, o el riesgo de resbalar hacia lo contrario, si nos dejamos desviar de él por cualquier apariencia engañosa, como nos cuenta la fábula pagana que le sucedió a la perra que, al ver en el agua la imagen de lo que llevaba en la boca, soltó el verdadero manjar y, aunque abrió las fauces cuan grandes eran para atrapar la imagen de su manjar, se quedó con su hambre.

[7] Alusión a un tema sugestivo y típico del Niseno: el incansable movimiento del alma hacia el bien y por tanto hacia Dios, en una tensión *(epéktasis)* eterna, pues perdura más allá de la vida temporal: ver *Vita Mosis*, 219 ss.; *De opif. hom.*, 21; cf. J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique* (París 1944), págs. 291 ss.

5. Por tanto, cuando la inteligencia fue engañada en su deseo del verdadero bien, se vio desviada hacia lo que no es, persuadida, gracias al consejero e inventor de la maldad, de que es un bien lo que es contrario al bien, pues el engaño no hubiera surtido efecto si la apariencia no hubiera recubierto al anzuelo del mal a modo de cebo. Pues bien, ya que el hombre cayó voluntariamente en esta calamidad, al uncirse mediante el placer al yugo del enemigo de la vida, busca conmigo todos los atributos que conciernen a los conceptos que tenemos de Dios: la bondad, la sabiduría, la justicia, la potencia, la incorruptibilidad y cuanto haya con la marca de Dios. 6. Así, pues, porque es bueno, se compadece del hombre caído, y porque es sabio, no desconoce el modo de restablecerlo. Propio de la sabiduría sería también el discernimiento de lo que es justo, pues nadie asociaría la necedad a la verdadera justicia.

Justicia y rescate

XXII. 1. En nuestro caso, pues, ¿en qué consiste la justicia? En no haberse servido de un poder tiránico absoluto contra el que nos retenía, y en no haber dejado pretexto alguno para defenderse jurídicamente al que había esclavizado al hombre mediante el placer, a pesar de arrancarnos a tal dueño con la superioridad de su poder [8]. Efectivamente, los que han vendido por dinero su propia libertad son esclavos de los compradores, pues ellos mismos se han constituido en

[8] Sobre la justicia del rescate pagado a Satanás en la persona de Cristo, ver Introducción, pág. 33. Aparte la aparente sinuosidad del procedimiento, en el que Satanás parece estar a la par con Dios (pero el elemento no es ajeno a la revelación bíblica, como vemos en Prólogo del Libro de Job), Gregorio, en su explicación, utiliza datos y aspectos del derecho contemporáneo, y se inserta dentro del contexto de un problema afrontado con diferentes matices por la tradición patrística desde Ireneo y Orígenes hasta Ambrosio, Agustín y Cesáreo de Arlés.

vendedores de sí mismos, y ni a ellos ni a ningún otro les está permitido abogar por su libertad, por más que sean de noble abolengo los que voluntariamente se pasaron a este calamitoso estado. 2. Y si alguien, preocupado por la persona vendida, se sirviese de la violencia contra el comprador, pasaría por injusto, pues arrebataría de forma tiránica al que había sido adquirido conforme a la ley. Pero, si se quisiera rescatar al tal, ninguna ley lo impide. Pues así también, puesto que nosotros mismos nos habíamos vendido voluntariamente, era necesario, por parte del que, llevado de su bondad, nos sustrajese de nuevo para la libertad, que pensase en usar para restablecernos, no el modo tiránico, sino el modo justo. Y este modo consistía en permitir al dueño tomar justamente lo que quisiera, como precio del rescate del que retenía.

Rescate de la humanidad

XXIII. 1. ¿Y qué era natural que prefiriese tomar el dueño? Por vía de consecuencia, es posible tener alguna conjetura de su deseo, si las evidencias anteriores resultan ser indicios de lo que buscamos. Por tanto, quien —como se explicó al comienzo del libro— por envidia del que vivía feliz, cerró los ojos al bien y engendró en sí mismo la oscuridad de la maldad; quien estaba enfermo de ambición, principio y fundamento del impulso hacia lo peor y madre, por así decirlo, de toda otra maldad, ¿a cambio de qué hubiera entregado al que retenía, si no era, evidentemente, a cambio de algo más alto y mayor que él, con el fin de satisfacer más plenamente la pasión de su orgullo, al recibir lo más a cambio de lo menos?

Las maravillas de Dios en la historia de la salvación

2. Ahora bien, en ninguna de las antiguas historias conocía él nada semejante a lo que estaba viendo en lo que

entonces se manifestaba: concepción sin cópula carnal, nacimiento sin corrupción, lactancia al pecho de una virgen, voces de las regiones invisibles atestiguando desde arriba la dignidad supraterrenal, curación fácil y simple de las enfermedades naturales realizada por Él con una sola palabra y el impulso de su voluntad, la restitución de los muertos a la vida, la liberación de los posesos, el temor de los demonios, el poder sobre los fenómenos atmosféricos [9], y la marcha a través del mar [10], no como en el milagro de Moisés: el piélago separado a uno y otro lado presentando desnudo el fondo ante los que pasaban, sino que la superficie del agua se iba endureciendo bajo su andadura y sostenía la pisada con segura solidez: y también su abstención de alimento a voluntad, y los copiosos festines a varios miles de comensales en el desierto, para los que ni el cielo destilaba el maná ni la tierra satisfacía las necesidades con sus propios productos naturales, sino que la munificencia provenía de las secretas despensas del poder de Dios: el pan ya elaborado y a punto entre las manos de los que servían y que se multiplicaba a medida que se saciaban los comensales, y el companage compuesto de peces, no porque los proporcionara para su necesidad el mar, sino el que esparció en el mar la especie de los peces [11].

Cristo, rescate

3. ¿Y cómo podría nadie explicar uno por uno los milagros del Evangelio? Al considerar poder tan grande, el enemigo vio que en aquel contrato lo que se le proponía era más que lo que él retenía. Por esta razón escogió que fuese Él el rescate de los que se hallaban cautivos en el calabozo de la muerte. Sin embargo, no le era posible clavar la mirada en la desnuda imagen de Dios [12] sin que contemplara en Él alguna parte de

[9] Cf. Mt. 8,26-27.
[10] Cf. Mt. 14,25-26; Mc. 6, 48-49; Jn. 6, 49.
[11] Cf. Mt. 14,17-20; Mc. 6, 38-44.
[12] Cf. 1 Co. 2,8.

la carne que ya tenía subyugada mediante el pecado [13]. Por esta razón la divinidad se reviste de la carne, para que el enemigo, al mirar lo que le era familiar y afín, no se espantase ante el acercamiento de la potencia superior, y para que al considerar cómo esa potencia iba poco a poco aumentando en brillantez gracias a los milagros, pensase que esta aparición era más deseable que temible.

Bondad y justicia

4. Estás viendo cómo la bondad va unida con la justicia, y cómo la sabiduría no está separada de ellas. Efectivamente, el que la potencia divina haya pensado hacerse comprensible mediante la envoltura del cuerpo, con el fin de que el plan salvífico en favor nuestro no se viera estorbado por el temor a la manifestación divina, es algo que demuestra la conjunción de todos estos atributos: de la bondad, de la sabiduría y de la justicia. Efectivamente, el haber decidido salvarme atestigua su bondad; el haber dado carácter de contrato al rescate del que estaba esclavizado muestra su justicia; el haber hecho comprensible al enemigo de manera sutil lo incomprensible implica la prueba de la más alta sabiduría.

Potencia manifestada en la Encarnación

XXIV. 1. Sin embargo, es natural que quien esté atento a la secuencia lógica de lo que venimos diciendo intente averiguar dónde se descubre la potencia de la divinidad en los

[13] La idea de la naturaleza humana que, a guisa de velo, oculta la gloria de la naturaleza divina a los ojos de Satanás está ya presente y más pormenorizada en los escritos de varios Padres, entre ellos Gregorio Nacianceno, *Or.*, 39, 13, y probablemente remonta a 1 Co. 2,8, donde Pablo habla de la sabiduría envuelta en el misterio y que «ninguno de los Príncipes de este mundo ha podido conocer, porque, si la hubieran conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria».

hechos mencionados, y dónde la incorruptibilidad de la potencia divina. Por tanto, para que también esto se clarifique del todo, escrutaremos la continuación del misterio, allí donde con más fuerza se muestra la mezcla de la potencia con el amor a los hombres.

La bajada de Dios

2. Así pues, en primer lugar, el que la naturaleza omnipotente haya sido capaz de bajar hasta la humilde condición humana demuestra la potencia mucho más que el carácter grandioso y sobrehumano de los milagros. Efectivamente, el que por parte de la potencia divina se realicen obras grandes y excelsas ciertamente es consecuencia lógica de su naturaleza. Y nadie se daría a extrañeza oyendo decir que toda la creación comprendida en el universo y todo lo que se concibe como existente fuera del mundo visible se constituyó por obra de la potencia de Dios, pues su voluntad se convirtió en substancia según le plugo. En cambio, el abajamiento hasta la humanidad es sobreabundancia de la potencia, que no halla obstáculo alguno en las condiciones contrarias a su naturaleza.

La potencia divina manifestada en la debilidad de la carne

3. Efectivamente, lo mismo que lo propio del fuego es el movimiento hacia lo alto, y nadie juzgaría digno de admiración en la llama lo que se produce naturalmente, y en cambio, si uno viera a la llama caer hacia abajo, como hacen los cuerpos pesados, se pasmaría de admiración ante tal portento viendo cómo el fuego, sin dejar de ser fuego, por el modo de su movimiento se sale de su naturaleza y es llevado hacia abajo, así también por lo que toca a la potencia divina y suprema: ni la grandeza de los cielos, ni el resplandor de los astros, ni el orden del universo, ni la continua providencia sobre los seres

la ponen de manifiesto con tanta fuerza como su condescendencia hacia la debilidad de nuestra naturaleza, pues muestra cómo lo alto, al venir a lo humilde, se deja contemplar en lo humilde sin rebajarse de su altura, y cómo la divinidad se abraza con la naturaleza humana y se hace ésta sin dejar de ser aquélla [14].

El enemigo, engañado

4. Pues bien, como ya se dijo anteriormente, la potestad contraria no era por naturaleza capaz de aproximarse a la pura presencia de Dios, ni de soportar su aparición desnuda, por lo que, para hacerle más fácil la presa al que buscaba canjearnos, la divinidad se ocultó bajo la envoltura de nuestra naturaleza, para que, como les ocurre a los peces golosos, con el cebo de la carne se tragara a la vez el anzuelo de la divinidad, y así, con la vida instalada en la muerte y la luz brillando en la oscuridad, desapareciese lo que concebimos como contrario a la luz y a la vida, porque, efectivamente, no tiene capacidad natural para subsistir ni la oscuridad en presencia de la luz, ni la muerte mientras obra la vida.

Dios se descubre en la historia de la salvación

5. Reasumiendo, pues, sumariamente la secuencia lógica del misterio, completemos la defensa contra los que acusan al plan divino por el hecho de que la divinidad realiza por sí misma la salvación de los hombres. Conviene, efectivamente, que la divinidad mantenga su dignidad en nuestros conceptos, y no que pensemos sobre ella algo sublime en un punto, pero en otro excluyamos algo de la dignidad propia de Dios, al

[14] Aquí está sintetizada la doctrina de Gregorio sobre la unión de las dos naturalezas en la persona del Verbo, que asume una determinada naturaleza humana permaneciendo intacta la trascendencia de su naturaleza divina.

contrario, debe creerse absolutamente que todo pensamiento elevado y piadoso se aplica a Dios, y cada uno de ellos debe estar concatenado con el otro en secuencia lógica. 6. Pues bien, están demostradas la bondad, la sabiduría, la justicia, la potencia, la incorrupción, todos los atributos que se manifiestan en el plan divino en favor nuestro. La bondad se capta en la libre elección de salvar al que estaba perdido [15]; la sabiduría y la justicia se mostraron en el modo de nuestra salvación, y la potencia en el hecho de tomar Él la imagen y figura del hombre conforme a la bajeza de nuestra naturaleza, y en el hecho de poder esperarse que, a semejanza de los hombres, también Él sería sometido a la muerte, y finalmente el hecho de que, ya hombre, obró lo que le era propio y en conformidad con su naturaleza. 7. Ahora bien, lo propio de la luz es disipar la oscuridad, y lo propio de la vida abatir a la muerte. Por tanto, como quiera que, dejándonos desviar nosotros del buen camino, desde el comienzo volvimos la espalda a la vida y nos hundimos en la muerte, ¿qué de inverosímil aprendemos del misterio, si la purificación alcanza a los que estaban manchados por el pecado, la vida a los muertos y la guía a los extraviados, para que la suciedad quede limpia, se cure el extravío y lo muerto vuelva a la vida?

Dios en sus obras

XXV. 1. El que la divinidad tome nuestra naturaleza no debería causar la menor extrañeza, según el buen sentido, en los que conciben la realidad sin demasiada ruindad mental. Porque, ¿quién tendrá alma tan menguada que, mirando al universo, no crea que Dios está en todo, que lo envuelve y abraza todo y reside en todo? [16] Efectivamente, los seres dependen del que es, y no es posible que exista nada que no tenga su existencia en el que es [17]. Si, pues, todo está en Él y

[15] Cf. Lc. 19,10.

[16] Cf. Sal. 104, 1-3; 139, 7-8; Is. 40,22; Jr. 23,4; Am. 9, 2-3.

[17] Cf. Ex. 3,14.

Él en todo, ¿por qué avergonzarse del plan salvífico del misterio, que nos enseña que Dios ha nacido en un hombre, el mismo Dios que hoy seguimos creyendo que está dentro del hombre? [18]

2. Efectivamente, si este modo actual de la presencia de Dios en nosotros no es el mismo que aquel, sin embargo estamos de acuerdo en reconocer igualmente que Dios está presente ahora y entonces. Ahora, pues, está mezclado con nosotros en cuanto que mantiene nuestra naturaleza en la existencia; entonces, en cambio, se mezcló con lo nuestro para que lo nuestro, al mezclarse con lo divino, se hiciera divino, tras haber sido arrancado a la muerte y liberado de la tiranía del enemigo, pues, efectivamente, su resurgimiento de la muerte resulta para la raza de los mortales principio del resurgimiento para la vida inmortal.

El engañador, engañado

XXVI. 1. Pero quizás alguien, al examinar la justicia y la sabiduría que contemplamos en este plan salvífico, se vea llevado a considerar una especie de engaño el haber Dios ideado este método en favor nuestro. Efectivamente, el que Dios se haya puesto en manos del dueño, no con su divinidad al desnudo, sino recubierto con la naturaleza humana, sin ser reconocido por el enemigo, constituye en cierta manera un engaño y una añagaza, si precisamente lo propio de los que engañan es desviar las esperanzas de sus víctimas hacia otro objetivo y obrar otra cosa que la esperada. Sin embargo, quien mire atentamente a la verdad convendrá en que esto, más que todo, es propio de la sabiduría y de la justicia.

[18] El argumento de la omnipotencia divina estaba ya en la tradición platónica *(Timeo)* y en la de la doctrina estoica sobre el alma del mundo; pero, sobre todo, reactualiza datos revelados, como Sb. 1,7 y Ef. 4,6 (cf. Introducción, pág. 26).

2. Efectivamente, propio de una persona justa es dar a cada uno según su mérito, y de una sabia, no el desviar la justicia ni el separar del juicio justo el buen propósito del amor al hombre, sino el conjuntar ambas entre sí adecuadamente, devolviendo a la justicia lo que se da según el mérito, y no apartándose, por la bondad, del propósito del amor al hombre. Examinemos, pues, si puede o no contemplarse ambas cosas en los hechos.

El demonio recibe lo que merece

3. Efectivamente, la acción de compensar con lo merecido, acción por la que el engañador es a su vez engañado, muestra la justicia, y la finalidad de lo acontecido atestigua la bondad del que lo realiza. En efecto, propio de la justicia es atribuir a cada uno aquello que resulta de los principios y de las causas que cada cual puso antes, lo mismo que la tierra devuelve sus frutos según las especies de las semillas plantadas [19]. Y lo propio de la sabiduría es realizar el canje de lo semejante sin apartarse del mejoramiento intentado.
4. Efectivamente, con la comida mezclan la droga igualmente el conspirador y el que cura a la víctima de la conspiración, sólo que el uno mezcla veneno y el otro, en cambio, contraveneno, y el modo del tratamiento en nada altera el propósito de hacer bien, porque, si por parte de ambos se da mezcla de droga en la comida, sin embargo, cuando miramos al propósito, alabamos al uno y execramos al otro. Pues lo mismo ocurre aquí. Por razón de la justicia, el engañador cosecha los frutos cuyas semillas él mismo sembrara por su propia voluntad, porque también a él le engaña la figura del hombre que se le presenta, a él que primeramente había engañado al hombre con el cebo del placer. Pero el propósito de los hechos implica un cambio a mejoría.

[19] Cf. Ga. 6,7.

Curación de la humanidad

5. Efectivamente, el uno había obrado su engaño para corromper a la naturaleza; el otro, en cambio, el justo a la vez que bueno y sabio, se sirvió de la invención del engaño para salvar al que había sido corrompido, con lo cual hizo el bien, no sólo al que estaba perdido, sino al mismo que había obrado contra nosotros la perdición, pues el hecho de acercar la muerte a la vida, la tiniebla a la luz y la corrupción a la incorrupción genera la desaparición y el aniquilamiento de lo que es peor, así como el provecho del que ha sido librado de estos males.

El crisol de oro

6. En realidad, cuando al oro se ha mezclado una materia menos valiosa, los orífices consumen mediante la acción del fuego lo extraño y desechable, y devuelven a la materia más preciosa su esplendor natural. Sin embargo, esta separación no se lleva a cabo sin trabajo, pues el fuego, con su fuerza de consunción, precisa de tiempo para eliminar lo espúreo; solamente que es una especie de medicación del oro el hecho de fundir la propia ganga que estraga su belleza. 7. Pues de la misma manera, puesto que la muerte, la corrupción, la tiniebla y cualquier otro engendro de la maldad están entrelazados con el inventor del mal, la aproximación de la potencia divina destruye, a modo de fuego, lo que es contrario a la naturaleza, por penosa que resulte la separación. Por consiguiente, ni el propio enemigo podría dudar de que lo hecho es justo y salvífico, con tal que llegara a percibir el beneficio.

El enfermo y el médico

8. Ahora bien, los que son tratados a base de sajaduras y de cauterios se irritan contra los que les curan, maltratados

por el dolor del corte, pero, cuando, gracias a estos medios, se sigue la curación y el dolor del cauterio desaparece, no tienen más que gratitud para los que obraron sobre ellos la curación. Pues así también, puesto que tras largos rodeos la naturaleza fue liberada del mal (del mismo que ahora está mezclado y ha crecido con ella), cuando se haga efectiva la restitución a su prístino estado de los que ahora yacen en la maldad [20], se alzará una sinfonía de acción de gracias de toda la creación, de los que fueron castigados a la purificación y de los que no necesitaron ni siquiera el principio de una purificación.

9. Estas y otras parecidas enseñanzas nos transmite el gran misterio de la Encarnación divina. Gracias a su mezcla con la humanidad, pasando por todas las particularidades de la naturaleza: el nacimiento, la educación y el crecimiento, y atravesando incluso la prueba de la muerte, Dios llevó a cabo todo lo dicho anteriormente, librando de la maldad al hombre y curando al propio inventor de la maldad. Porque curación es de una dolencia el quitar la enfermedad, aunque sea penoso.

Lógica de la Encarnación

XXVII. 1. Era absolutamente lógico que quien se había mezclado con nuestra naturaleza aceptara mezclarse con todas sus particularidades. Efectivamente, como ocurre con los que lavan la suciedad de los vestidos, que no dejan unas manchas y quitan otras, sino que limpian de manchas todo el tejido de

[20] Explícita afirmación del concepto de la *apokatástasis* (cf. Hch. 3,21) o retorno de todos los seres al estado originario de bondad (v. Introducción, pág. 29): una idea origeniana libremente elaborada en varios escritos del Niseno. La afirmación del rescate universal, incluido el demonio, implica la hipótesis de la no eternidad del infierno. Sobre este punto, la postura de Gregorio no es siempre lineal y coherente (por ejemplo, en el C. XL apela a las expresiones bíblicas del «fuego inextinguible» y del «gusano imperecedero»). Aquí, como en otras partes, la polémica contra el maniqueísmo lleva a Gregorio a dar fuerte relieve a la inconsistencia del mal y al restablecimiento de todas las cosas en el bien.

punta a cabo, de modo que todo el vestido quede uniforme e igualmente brillante al salir del lavado, así también, al estar la vida del hombre manchada por el pecado en el principio, en el fin y en todo el intermedio, era necesario que la potencia del lavado llegase a todas las partes, y no aplicar a una el tratamiento de la purificación dejando a la otra sin medicar. 2. Por esta razón, al estar nuestra vida atrapada por uno y otro lado entre dos extremos, por el principio y el fin quiero decir, la fuerza correctora de la naturaleza se encuentra en cada uno de los dos extremos: entró en contacto al comienzo, se extiende hasta el final y ocupa todo el intermedio. 3. Pero, como todos los hombres no tienen más que una entrada en la vida, ¿de dónde tenía que venir a establecerse en la vida el que llegaba hasta nosotros? —Del cielo, dice quizás el que rechaza con desprecio, como algo vergonzoso e indigno, la forma de nacer de los hombres [21]. Pero en el cielo no estaba la humanidad, ni en la vida supraterrenal cundía la enfermedad de la maldad. Sin embargo, el que se mezclaba con el hombre adecuaba su mezcla a su propósito de ser provechoso. Por tanto, de allí donde no existía el mal, ni la vida humana tenía ciudadanía, ¿cómo puede alguien tratar de hallar que el hombre haya bajado a abrazarse con Dios, mejor dicho, no el hombre, sino una imagen y semejanza de hombre? ¿Qué enmienda de nuestra naturaleza podría darse si, siendo la vida terrenal la enferma, contempláramos que la mezcla divina es con otro ser de los celestes? Porque no es posible que el enfermo se cure, si la parte enferma no es la que recibe particularmente la curación.

Dios en el corazón del mal

4. Por tanto, si la parte enferma estaba sobre la tierra, y si, por otra parte, la potencia divina, mirando a su propia

[21] La tesis remonta al gnóstico Valentín, pero aquí Gregorio tiene especialmente en cuenta a Apolinar de Laodicea.

dignidad, no se hubiera unido a esa parte enferma, hubiera quedado sin provecho para el hombre la diligencia de la potencia divina, por algo que nada tiene en común con nosotros. Efectivamente, la inconveniencia hubiera sido la misma para la divinidad, si es que está permitido pensar en otra inconveniencia que no sea la maldad. Solamente que, quien, con alma ruin, juzga que la grandeza divina consiste en no admitir la participación en las particularidades de nuestra naturaleza, la indignidad no se atenúa porque la divinidad se conforme a un cuerpo celeste más que si lo hace a un cuerpo terrestre. Efectivamente, respecto del que es altísimo e inaccesible por la alteza de su naturaleza, toda la creación está igualmente distante en lo bajo, y el universo entero le está subordinado con el mismo honor. En efecto, lo que es absolutamente inaccesible no es accesible a uno e inabordable a otro, sino que está igualmente elevado por encima de todos los seres.

Tierra y cielo

5. Por lo tanto, ni la tierra está más alejada ni el cielo más cercano de la dignidad divina, ni los elementos que habitan una y otro difieren en este aspecto lo más mínimo entre sí, de modo que unos alcancen la naturaleza inaccesible y otros sean separados de ella, porque, si no, tendríamos que suponer al menos que la potencia soberana del universo se extiende por igual a través de todas las cosas, pero que es sobreabundante en unas y más deficiente en otras, y por esta diferencia de menor y mayor, y de más y de menos, lógicamente la divinidad aparecería como compuesta, en contradicción consigo misma, si precisamente supusiéramos eso, que por razón de su naturaleza está alejada de nosotros, pero tiene afinidad [22] con cualquier otro, y a consecuencia de esta afinidad se hace fácilmente aprehensible. 6. Ahora bien, la verdadera doctrina, tratándose de la sublime dignidad, no mira ni abajo ni arriba,

[22] Sigo la lectura *geitnoiōē* de Oheler y Dräseke.

comparando. Efectivamente, todas las cosas están por igual sometidas a la potencia que todo lo rige, de modo que si se presume que la naturaleza terrenal es indigna de la unión con la divinidad, tampoco se hallará otra alguna con esa dignidad. Pero, si todo queda por igual alejado de esa dignidad, una cosa hay, sin embargo, digna de Dios: hacer el bien al que lo necesita. Por tanto, si reconocemos que donde estaba la enfermedad allí acudió la potencia que cura, ¿qué hay en nuestra fe que sea ajeno del concepto digno de Dios?

OBJECIONES DE LOS ADVERSARIOS

Cómo Dios pudo hacerse hombre

XXVIII. 1. Sin embargo, los adversarios ridiculizan a nuestra naturaleza y hacen chacota del modo cómo se nace, y con esto creen mofarse del misterio, indicando que es indigno de Dios el entrar por esta puerta en comunión con la vida humana. Pero, sobre esto, ya en las páginas anteriores se ha dicho que lo único vergonzoso por su propia naturaleza es el mal y todo lo que está emparentado con la maldad. Ahora bien, el orden de la naturaleza, establecido por la voluntad y la ley divinas, está lejos de la acusación de maldad, o, de no ser así, la acusación contra la naturaleza alcanzaría al creador, si la acusación de vergonzoso e indigno recayese sobre algo de la naturaleza. 2. Por tanto, si la divinidad únicamente está separada de la maldad, y la naturaleza por su parte no es mala, y el misterio nos dice que Dios nace en el hombre y no en la maldad; y si además la entrada del hombre en la vida es única, y sólo a través de ella es introducido en la vida lo engendrado, ¿qué otro modo de entrar en la vida decretan para Dios los que, por una parte, encuentran razonable que la naturaleza debilitada en la maldad haya sido visitada por la potencia divina, pero, por otra, sienten asco del modo de la visitación? ¿Es que no saben que todo el edificio del cuerpo tiene en sí mismo idéntica importancia y que en él nada de lo que contribuye a constituir la vida se tacha de deshonroso o malo?

3. Efectivamente, la disposición de los miembros del or-

ganismo está toda ella ordenada a un solo fin. Y este fin es que el hombre permanezca en la vida. Los demás órganos, pues, mantienen la vida presente de los hombres, cada cual con su propia actividad, y mediante ellos se administra la capacidad de percibir y la de obrar. En cambio, los órganos de la generación tienen la provisión del futuro, y por medio de ellos se introduce en la naturaleza la sucesión.

4. Si miras, pues, a la utilidad, ¿qué miembro de los que consideramos honrosos les gana a éstos el primer puesto? [1] ¿A cuál de ellos no juzgaremos razonablemente menos importante? Porque ni el ojo, ni el oído, ni la lengua, ni otro alguno de los órganos de los sentidos mantiene a nuestra especie en la continuidad, pues éstos, como se ha dicho, son de utilidad presente, mientras que en los otros, por el contrario, se conserva la inmortalidad para la humanidad, tanto que la muerte, que siempre está obrando contra nosotros, resulta en cierto modo fracasada e ineficaz, ya que la naturaleza misma llena en cada momento los vacíos mediante la sucesión de los nacimientos. ¿Qué contiene, pues, de indigno nuestro misterio si Dios se mezcló con la vida humana por los mismos caminos que la naturaleza utiliza para luchar contra la muerte?

Porqué el Salvador tardó tanto en venir

XXIX. 1. Pero ellos, pasando de ésta a otras cuestiones, de nuevo intentan ultrajar a nuestra doctrina, y dicen: Si lo hecho es bueno y digno de Dios, ¿por qué retrasó el beneficio? [2] ¿Por qué, mientras la maldad estaba en sus comienzos, no cortó por lo sano sus progresos a mayores?

2. A esto nosotros respondemos concisamente que el retraso de nuestro beneficio se debió a la sabiduría y a la

[1] Quizás Gregorio está pensando en 1 Co. 12, 14-24.

[2] Esta objeción la planteaban en varias formas serios adversarios del cristianismo, como Celso, filósofo platónico ecléctico del siglo II, y Porfirio, neoplatónico del siglo III-IV.

providencia del que es benéfico por naturaleza. Y efectivamente, en las enfermedades corporales, cuando un humor corrupto se desliza por los conductos internos, antes que el elemento intruso contrario a la naturaleza esté del todo al descubierto en la superficie, los que son competentes en la técnica de tratar las dolencias no atiborran el cuerpo de drogas astringentes, sino que esperan a que salga fuera todo lo que se ocultaba en el interior, y así aplican la cura directamente a la afección. Pues bien, después que la enfermedad de la maldad se abatió de una vez por todas sobre la naturaleza humana, el médico del universo esperó a que ninguna forma de maldad quedase escondida dentro de la naturaleza.

3. Esta es la razón de que no aplicara al hombre la curación inmediatamente después de la envidia y del fratricidio de Caín [3], pues no había salido aún a la luz la maldad de los que perecieron en tiempos de Noé, ni se había desvelado la terrible enfermedad de la infamia de Sodoma [4], ni la lucha de los egipcios contra Dios [5], ni la soberbia de los asirios [6], ni la acción asesina de los judíos contra los santos de Dios [7], ni la criminal matanza de niños hecha por Herodes [8], ni otra alguna de cuantas maldades se guarda memoria, ni de cuantas fueron perpetradas en la sucesión de las generaciones sin ser registradas por la historia, pues la raíz del mal germinaba en múltiples formas en las libres decisiones de los hombres.

4. Así, pues, cuando la maldad alcanzó su cumbre y no había ya forma de maldad a que los hombres no se hubiesen atrevido, para que la curación llegase a toda la dolencia, Dios se puso a curar la enfermedad, no cuando ésta comenzaba, sino cuando había madurado.

[3] Cf. Gn. 4, 1-5.

[4] Cf. Gn. 6-7.

[5] Cf. Gn. 19, 1-4.

[6] Cf. Is. 37, 23-24; cf. Ha. 2, 4-5 (posiblemente Gregorio toma a los asirios por los caldeos).

[7] Cf. Mt. 23, 34-35.

[8] Cf. Mt. 2, 16-18.

Persistencia del pecado

XXX. 1. Pero, si alguien cree refutar nuestra doctrina argumentando que, incluso después de ser aplicada la cura, la vida humana sigue estando todavía a merced de los pecados, que se deje guiar hacia la verdad por alguno de los ejemplos más conocidos. Efectivamente, lo mismo que tratándose de la serpiente, cuando recibe el golpe certero sobre la cabeza, no muere de inmediato junto con la cabeza el resto que viene detrás, sino que la cabeza muere, sí, pero la cola sigue todavía animada por su propio principio vital y conserva el movimiento de la vida, así también se puede ver a la maldad herida con golpe fatalmente certero, y sin embargo, seguir perturbando todavía con sus restos la vida humana.

Salvación parcial de los hombres

2. Pero los adversarios, dejando de lado sus reproches al misterio acerca de este punto doctrinal, lo acusan de que la fe no haya llegado en su difusión a todos los hombres. ¿Por qué razón —dicen— la gracia [9] no ha llegado a todos los hombres, sino que, junto a algunos que abrazaron la doctrina, queda una porción nada pequeña sin ella, bien porque Dios no quiso repartir a todos generosamente su beneficio, bien porque no pudo en absoluto? En ninguno de los dos casos está libre de reproche, pues ni es digno de Dios el no querer el bien, ni lo es el no poder hacerlo. Si, pues, la fe es un bien, ¿por qué —dicen— la gracia no llega a todos?

3. Pues bien, si en nuestra doctrina afirmásemos lo siguiente: que la voluntad divina distribuye por suertes la fe entre los hombres, y así unos son llamados, mientras otros no tienen parte en la llamada, entonces sería el momento oportuno para avanzar dicha acusación contra el misterio. Pero, si la

[9] La gracia del Evangelio; cf. Hch. 20, 24; 1 Co. 6,1; 8,9; Col. 1,6.

llamada se dirige por igual a todos, sin tener en cuenta la dignidad ni la edad ni las diferencias raciales (porque, si ya desde el comienzo de la predicación los servidores de la doctrina, por una inspiración divina hablaron a la vez las lenguas de todos los pueblos [10], fue para que nadie pudiera quedar sin participar de la enseñanza), ¿cómo, pues, podría alguien razonablemente acusar todavía a Dios de que su doctrina no se haya impuesto a todos?

4. En realidad, el que tiene la libre disposición de todas las cosas, por un exceso de su aprecio por el hombre, dejó también que algo estuviese bajo nuestra libre disposición, de lo cual únicamente es dueño cada uno. Es esto el libre albedrío, facultad exenta de esclavitud y libre, basada sobre la libertad de nuestra inteligencia. Por consiguiente, es más justo que la acusación de marras se traslade a los que no se dejaron conquistar por la fe, y no que recaiga sobre el que ha llamado para dar el asentimiento. 5. De hecho, cuando en los comienzos Pedro proclamó la doctrina delante de una numerosísima asamblea de judíos [11], y aceptaron la fe en la misma ocasión unos tres mil, los que no se habían dejado persuadir, aunque eran más que los que habían creído, no reprocharon al apóstol el no haberles convencido. No hubiera sido razonable, efectivamente, puesto que la gracia se había expuesto en común, que quien había desertado voluntariamente no se culpara a sí mismo, sino a otro, de su mala elección.

La fe debe ser libre

XXXI. 1. Pero ni siquiera frente a tales razones se quedan ellos sin replicar quisquillosamente. De hecho dicen que Dios, si lo quiere, puede arrastrar forzadamente a aceptar el mensaje divino incluso a los que se resisten. Pues bien, ¿dónde estaría en estos casos el libre albedrío? ¿Dónde la

[10] Cf. Hch. 2, 8-11.

[11] Cf. Hch. 2, 41.

virtud? ¿Dónde la alabanza de los que viven con rectitud? Porque sólo de los seres inanimados y de los irracionales es propio el dejarse llevar por el capricho de una voluntad ajena. La naturaleza racional e inteligente, por el contrario, si abdica de su libre albedrío, con él pierde también la gracia de la inteligencia, pues, ¿para qué se iba a servir de la mente, si el poder de elegir según el propio albedrío se halla en otro?

2. Ahora bien, si el libre albedrío quedase inactivo, la virtud desaparecería necesariamente, impedida por la inercia de la voluntad. Y si no hay virtud, la vida pierde su valor, se elimina la alabanza de los que viven rectamente, se peca impunemente y no se discierne lo que diferencia a las vidas. Porque, ¿quién podría todavía vituperar al libertino y alabar al virtuoso, como es de razón? La respuesta que cada uno tiene a mano es ésta: ninguna decisión depende de nosotros, sino que un poder superior conduce a las voluntades humanas a lo que es capricho del amo.

Por tanto, no es culpa de la bondad divina el que la fe no nazca en todos, sino de la disposición de los que reciben el mensaje predicado.

Necesidad de la muerte de Cristo

XXXII. 1. ¿Qué añaden a estas objeciones todavía los adversarios? Sobre todo, que en manera alguna debía la soberana naturaleza llegar a la experiencia de la muerte, sino que, incluso sin esto, por la sobreabundancia de su poder, hubiera podido llevar a cabo su plan con facilidad. Pero incluso si esto debía realizarse necesariamente por alguna secreta razón, siquiera que no hubiera sido objeto del ultraje de tan vil género de muerte. Porque, añaden, ¿qué muerte puede resultar más ignominiosa que la muerte de cruz?

2. ¿Qué responderemos también a esto? Que el nacimiento hace necesaria la muerte. Efectivamente, el que una vez por todas tenía decidido formar parte de la humanidad debía pasar por todas las particularidades de nuestra naturaleza. Por tanto, ya que la vida humana está encerrada entre dos

límites, si habiendo franqueado el primero no hubiera llegado al siguiente, su propósito hubiera quedado manco, porque no habría asumido una de las particularidades de nuestra naturaleza.

3. Y si uno conociera con más exactitud el misterio, quizás podría decir con más verosimilitud que la muerte no ocurrió por causa del nacimiento, sino al revés, que por causa de la muerte asumió Dios el nacimiento porque el Eterno [12] no se sometió al nacimiento corporal porque tuviera necesidad de vivir, sino por llamarnos de nuevo a nosotros de la muerte a la vida. Por tanto, ya que era necesario que nuestra naturaleza regresara de la muerte toda entera, al inclinarse Él sobre nuestro cadáver para tender, por así decirlo, su mano al yacente, se acercó tanto a la muerte que entró en contacto con el estado cadavérico, y con su propio cuerpo dio a la naturaleza el principio de la resurrección, pues con su poder resucitó conjuntamente al hombre entero.

4. Efectivamente, como quiera que no era de otra pasta que de la nuestra el hombre en quien Dios se encarnó, el mismo que mediante la resurrección fue elevado junto con la divinidad, lo mismo que en nuestro cuerpo la actividad de uno solo de los sentidos lleva la percepción interior al todo que está unido a la parte, así también, como si la naturaleza entera fuera la de un solo ser vivo, la resurrección de un miembro se extiende al todo, y de la parte se comunica al todo por la continuidad y unidad de la naturaleza. ¿Qué aprendemos, pues, del misterio que esté fuera de lo razonable, si el que está en pie se inclina sobre el caído para levantarlo de nuevo?

Misterio de la cruz

Y si la cruz encierra alguna otra doctrina más profunda, quizás lo sepan los versados en las cosas ocultas. En todo caso, esto es lo que nos ha llegado de la tradición.

[12] Cf. Ex. 3, 14; Sal. 90,2; Ap. 1,8.

5. Como quiera que en el Evangelio todo está dicho y cumplido en el sentido más sublime y divino, y nada hay tal que no se manifieste absolutamente como una mezcla de lo divino con lo humano, pues la voz y los hechos se realizan de manera humana, mientras el sentido oculto manifiesta la divinidad, lo lógico sería, también en esta parte, no el considerar lo uno y dejar de lado lo otro, sino ver en la muerte lo humano y escrutar afanosamente en el modo de la misma lo divino.

Dimensión cósmica de la cruz

6. En realidad, propio de la divinidad es extenderse a través de todo y ser coextensiva de la naturaleza de los seres en todas sus partes, porque nada puede permanecer en el ser, si no permanece en lo que es, y por otro lado, lo que es propia y primariamente es la naturaleza divina, y la permanencia de los seres nos obliga necesariamente a creer que esa naturaleza está en todos los seres [13]. Pues bien, por medio de la cruz, cuya figura se distribuye en cuatro, de suerte que, partiendo del punto medio, hacia el cual todo converge, se pueden contar cuatro prolongaciones, se nos ha enseñado lo siguiente: el que sobre ella fue extendido en el momento oportuno según el plan divino para su muerte es el mismo que conjunta y ajusta todo a sí mismo, reuniendo por sí mismo las diferentes naturalezas de los seres en un solo acuerdo [14] y una sola armonía. 7. Efectivamente, en los seres, pensamos en términos de arriba a abajo, o bien el pensamiento franquea los límites transversales. Si reflexionas, pues, en la constitución de los seres celestes o de los subterráneos, o de los de ambos extremos del universo, por todas partes lo primero que se presenta a tu consideración

[13] Cf. nota 18 de la Sección IV.

[14] El término que usa Gregorio es *sympnoia,* lat. *con-spiratio,* de origen estoico y neoplatónico; cf. J. Danielou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden 1970), págs. 51 ss.

es la divinidad [15], pues ella es la única que se contempla en cada parte de los seres, y la única que mantiene todo en el ser. 8. Realmente, si tenemos que llamar a esta naturaleza divinidad, razón, potencia, sabiduría o cualquier otro nombre sublime y capaz de mostrar mejor al ser supremo, nuestra doctrina no discute sobre una voz, un nombre o una forma del lenguaje. Por tanto, puesto que toda la creación mira hacia Él y está alrededor de Él, y por medio de Él mantiene su cohesión, pues gracias a Él se conjuntan las cosas con las de abajo y las de los flancos entre sí, era necesario, no sólo que se nos llevara por el oído al conocimiento de la divinidad, sino también que nuestra vista se convirtiera en maestra de los más altos conceptos. De ahí es de donde parte el gran Pablo cuando inicia en los misterios al pueblo de Efeso y le da, mediante su enseñanza, la capacidad de conocer cuál es la hondura, la altura, la anchura y la largura [16]. 9. Efectivamente, a cada prolongación de la cruz la llama con su nombre particular: altura, a la parte superior; hondura, a la parte de abajo; anchura y largura, a las prolongaciones colaterales. Este pensamiento lo aclara más en otra parte, a mi parecer, cuando dice a los Filipenses: «En el nombre de Jesucristo se doble toda rodilla, en los cielos, en la tierra y en el abismo [17].» Aquí encierra en una sola denominación el travesaño del medio: con la expresión «en la tierra» nombra todo lo que está entre medio de los seres del cielo y de los abismos.

10. Esto es lo que se nos ha enseñado acerca del misterio de la cruz. Lo que sigue a partir de ahí tiene en la doctrina una secuencia lógica tal, que hasta los mismos incrédulos confiesan que nada hay en ello que sea ajeno al concepto que debemos tener de Dios. Efectivamente, el que no haya permanecido en la muerte, el que las heridas causadas por el hierro en el cuerpo [18] no hayan constituido obstáculo para su exis-

[15] Cf. Sal. 139, 8-10.

[16] Cf. Ef. 3, 18.

[17] Flp. 2, 10.

[18] Cf. Mt. 27, 50; Jn. 19, 34.

tencia, el que después de su resurrección se haya aparecido libremente a sus discípulos, el que se presentase a ellos cuando quería y estar en medio de ellos sin ser visto, y sin necesitar para nada franquear las puertas [19], el que fortificara a sus discípulos soplando sobre ellos [20], el que les prometiera estar con ellos y que nada se interpondría para separarlos [21], el que se elevara al cielo en apariencia, pero con el pensamiento estuviera en todas partes [22]: todo esto y todos cuantos hechos parecidos contiene la narración histórica es algo que no necesita de la ayuda del razonamiento para mostrar su carácter divino y propio de la potencia más sublime y suprema. 11. No creo que sea necesario considerar exhaustivamente cada uno de estos hechos, pues el mismo relato pone de manifiesto que sobrepasan lo natural.

[19] Cf. Lc. 24, 36; Jn. 20, 19.
[20] Cf. Jn. 20, 22.
[21] Cf. Mt. 28, 20.
[22] Cf. Lc. 24, 50; Hch. 1, 9.

LA VIDA SACRAMENTAL

Sin embargo, como quiera que el plan divino relativo al baño de purificación forma parte de las enseñanzas reveladas [1] —ya se quiera llamarlo Bautismo, ya iluminación [2], o bien regeneración—, bueno será que sobre él expliquemos algo brevemente.

EL BAUTISMO

El agua del nuevo nacimiento

XXXIII. 1. Efectivamente, los adversarios nos oyen decir razones tales como éstas: «Al pasar de la muerte a la vida, puesto que el primer nacimiento conducía a la muerte, lógico era que se inventase otro nacimiento, que no comenzase por la corrupción y que no terminase en la corrupción, sino que condujese al nacido a una vida inmortal, con el fin de que, como lo nacido de nacimiento mortal necesariamente es mortal, así también lo nacido de nacimiento que no admite corrupción fuera superior a la corrupción de la muerte.» Pues bien, cuando nos oyen éstos y otros razonamientos semejantes y se les comienza a enseñar el modo del Bautismo, esto es, que una oración a Dios, una invocación de la gracia celeste, agua y fe son los medios por los que se realiza el misterio de la

[1] Cf. Ef. 5,26; Tt. 3, 5.
[2] Cf. Hb. 6, 4; 10, 32.

regeneración, se muestran incrédulos, pues miran lo externo y dicen que lo realizado corporalmente no concuerda con la promesa, porque —dicen— ¿cómo una oración y una invocación de la potencia divina hechas sobre el agua se tornan en principio primero de vida para los iniciados?

De qué manera regenera el agua

2. Frente a éstos, si es que no presentan demasiada resistencia, bastará una simple respuesta para inducirlos a asentir a esta doctrina. Efectivamente, puesto que el modo del nacimiento carnal está claro para todos, preguntémosles nosotros a nuestra vez cómo es que se convierte en hombre aquello que se arroja para que comience a formarse el ser vivo. Ahora bien, realmente sobre esto no existe teoría alguna que descubra con un razonamiento algo que convenza. Porque, si se los compara, ¿qué tiene de común la definición del hombre con la cualidad que contemplamos en aquel semen? El hombre es un ser racional e inteligente, capaz de pensamiento y de conocimiento [3], mientras aquél lo observamos en su calidad de húmedo, y el pensamiento no capta más que lo percibido por el sentido.

3. Pues bien, la respuesta que naturalmente se daría por parte de los preguntados sobre cómo se puede creer que de aquel semen se forme un hombre, es la misma que nosotros ofrecemos cuando se nos pregunta acerca de la regeneración efectuada por medio del agua. Efectivamente, en el primer caso, le es fácil a cada uno de los preguntados decir que aquello se convierte en hombre por la potencia divina, pues, si ella no está presente, aquello queda inerte e inefectivo. Entonces, si aquí no es lo natural lo que forma al hombre, sino que es la potencia divina la que transforma en naturaleza humana lo que aparece a la vista, sería el colmo de la injusticia

[3] Al formular su concepto del hombre, el Niseno no adopta la tricotomía origeniana (cf. *supra,* C. XXXVII, 1 y la Introducción, pág. 30).

y la necedad, después de reconocer aquí a Dios una potencia tan grande, creer que en este otro caso la divinidad carece de vigor para ejecutar su voluntad. 4. ¿Qué hay de común —dicen— entre el agua y la vida? ¿Y qué hay de común —les replicaremos— entre el elemento húmedo y la imagen de Dios? Ahora bien, no hay nada extraño en el hecho de que, por quererlo Dios, el elemento húmedo se transforme en el ser vivo más digno. Pues lo mismo en nuestro caso. También nosotros decimos que no hay de qué extrañarse si la presencia de la potencia divina transforma en incorruptible al ser nacido en la naturaleza corruptible.

Dios invocado en la oración

XXXIV. 1. Sin embargo, siguen buscando una prueba de que Dios se hace presente cuando se le invoca para santificar los ritos. Quien esto busca, relea de nuevo lo que ya se investigó arriba. Efectivamente, la confirmación del carácter verdaderamente divino de la potencia que se nos ha manifestado en la carne se convierte en apoyo de la presente cuestión.

2. Demostrado, en efecto, que es Dios el que se manifestó en la carne, pues a través de sus hechos milagrosos mostró su propia naturaleza, a la vez quedó demostrado que se hace presente en los hechos siempre que se lo invoca [4]. Efectivamente, lo mismo que cada ser tiene alguna particularidad que da a conocer su naturaleza, así también lo propio de la naturaleza divina es la verdad. Ahora bien, tiene prometido que siempre estará junto a los que lo invoquen y en medio de sus fieles [5], y que permanecerá en todos y estará unido con cada uno [6]. Por consiguiente, no tendríamos ya necesidad de ninguna otra prueba de que la divinidad está presente en los hechos, si realmente, gracias a los milagros, hemos creído en la presencia

[4] Cf. Mt. 7, 7.
[5] Cf. Mt. 18, 20; Jn. 14, 13; 15, 7.16; 16, 23.
[6] Cf. Mt. 28, 20; Jn. 14, 23; 15, 4-8.

divina, si sabemos que lo propio de la divinidad es no tener la más mínima mezcla de mentira, y si no ponemos en duda que lo prometido estará presente en la promesa extensa de mentira.

Eficacia de la oración consecratoria del Bautismo

3. Sin embargo, el hecho de que la invocación mediante la oración preceda a la dispensación de la gracia divina constituye una prueba más de que es Dios quien lleva a cabo lo que se está ejecutando. Efectivamente, en la otra forma de procreación humana, los impulsos de los padres, aunque ellos no invoquen a Dios con la oración, por obra del poder de Dios, según se dijo arriba, dan forma a lo engendrado, y en cambio, sin ese poder, su empeño resulta fracasado e inútil. Pues bien, en la forma espiritual de generación, puesto que Dios ha prometido estar presente en los hechos y ha depositado en la acción su propio poder, según lo hemos creído, y puesto que nuestro libre albedrío se adhiere al resultado, si el socorro de la oración viene a unirse convenientemente, ¿cuánto más perfecto no será el objeto del empeño?

4. Realmente, lo mismo que quienes oran a Dios pidiendo que les salga el sol en nada menoscaban al fenómeno, que es inevitable, y lo mismo que nadie tacharía de inútil el empeño de los que oran, por el hecho de pedir a Dios lo que de todos modos se producirá, así también los que están persuadidos por fe de que, según la verídica declaración de la promesa, la gracia necesariamente estará en posesión de los que son regenerados mediante esta misteriosa dispensación divina, o provocan alguna añadidura de gracia o, en todo caso, no quitan la ya existente. En efecto, el que necesariamente esté presente lo creemos porque es Dios quien ha hecho la promesa, y el testimonio de la divinidad lo tenemos a través de los milagros. De modo que por ninguna razón cabe dudar de la presencia divina.

Triple inmersión bautismal

XXXV. 1. Ahora bien, la bajada del hombre al agua y el hacerla hasta tres veces encierra otro misterio. Efectivamente, como quiera que el modo empleado para nuestra salvación se hizo eficaz, no tanto por la guía de la doctrina como gracias a los actos que obró el que tomó sobre sí el compartir la condición humana, tras haber hecho de la vida una realidad efectiva, con el fin de que mediante la carne asumida por Él y con Él deificada, se salvase también a la vez todo cuanto le era afín y de la misma naturaleza que ella [7], era necesario inventar algún modo en el que los actos del seguidor tuvieran algún parentesco y semejanza con los del guía [8]. Por consiguiente, es necesario mirar qué rasgos contemplamos en el guía de nuestra vida, para que, como dice el Apóstol [9], los seguidores ajustemos la imitación conforme al autor de nuestra salvación. 2. Efectivamente, lo mismo que los ya maestros en táctica militar instruyen en la práctica de las armas a los aprendices haciendo que miren atentos el buen ritmo y la marcialidad del movimiento, y si uno no practica el ejemplo propuesto se queda privado de tal experiencia, así también es absolutamente necesario que aquellos que tienen idéntico celo por el bien sigan igualmente por la imitación al guía que nos conduce a nuestra salvación y pongan por obra lo que Él ha mostrado antes. Porque no es posible que lleguen al mismo término si llevan caminos diferentes.

---

[7] En definitiva el Niseno afirma que la esencia del Evangelio no consiste tanto en el conocimiento doctrinal como en la acción redentora de la vida de Cristo y la participación en ella: es vida, no doctrina (Barbel).

[8] Gregorio se inspira probablemente en la eseñanza paulina de Rm. 6, 5-11, donde el Apóstol afirma la profunda unión del cristiano con la muerte y la resurrección de Cristo.

[9] Cf. Hb. 2, 10.

De la oración a la libertad

3. Efectivamente, como los que, hallándose sin poder atravesar los recovecos de los laberintos [10], si dan con una persona experta en los mismos y la siguen en su marcha hacia atrás consiguen atravesar las complicadas y engañosas revueltas del edificio, y no lograrían atravesarlas si no fueran siguiendo las huellas del que guía, así también tú, piensa que el laberinto de esta vida sería imposible de atravesar para la naturaleza humana, si no se tomara el mismo camino por el cual salió del encierro el que estuvo en él.

El tercer día

4. Laberinto llamo, en sentido figurado, a la prisión sin salida de la muerte, donde fue encerrada la desventurada humanidad. Así pues, ¿qué hemos contemplado en el autor de nuestra salvación? Estado de muerte durante tres días, y vida nuevamente. Por tanto tenemos que imaginarnos también en nosotros algo semejante. ¿Y cuál es esa invención por la que se lleva a cabo también en nosotros la imitación de lo que Él hizo? 5. Todo ser muerto tiene un lugar apropiado y natural, la tierra, en la cual se le acuesta y se le oculta. Ahora bien, la tierra y el agua tienen mutuamente mucha afinidad, pues son los dos únicos elementos pesados y con tendencia hacia abajo, y los únicos que subsisten el uno en el otro y que mutuamente se dominan. Como quiera, pues, que el guía de nuestra vida, al morir, descendió bajo la tierra, conforme a la común naturaleza, la imitación de su muerte que realizamos nosotros está figurada en el otro elemento afín.

6. Y como aquel hombre venido de arriba [11], después de

[10] Alusión tácita al conocido mito de Teseo y Ariadna en el laberinto del rey Minos de Creta.

[11] Cf. Jn. 3, 31; 1 Co. 15, 47.

asumido el estado de cadáver y ser depositado bajo tierra durante tres días, de nuevo surgió a la vida, así también el que está unido a Él en su naturaleza corporal, si mira al feliz resultado mismo, quiero decir a la vida como término, y derrama sobre sí agua en vez de tierra y se zambulle por tres veces en ese elemento, reproduce por imitación la gracia de la resurrección al tercer día.

7. Pero ya anteriormente se ha dicho algo parecido, a saber, que la muerte fue introducida en la naturaleza humana, según un plan por parte de la providencia divina, para que, desaparecida la maldad en la separación del cuerpo y del alma, de nuevo el hombre, reconstruido mediante la resurrección, estuviera sano y salvo, libre de pasiones, puro y ajeno a toda mezcla de maldad. Solamente que en el guía de nuestra salvación tuvo su perfección el plan divino, pues se cumplió enteramente conforme a su propio fin.

8. Efectivamente, los elementos que estaban unidos fueron separados por la muerte, y esos elementos separados fueron de nuevo juntados para que, purificada la naturaleza en la disolución de los elementos afines —del cuerpo y del alma quiero decir—, el retorno de estos elementos separados resultase limpio de toda mezcla extraña. Sin embargo, en los que siguen a su guía, la naturaleza no permite la imitación exacta en todo, sino que ahora la admite únicamente en la medida de lo posible, y reserva el resto para el tiempo futuro. 9. Entonces, ¿qué es lo que se imita? El hacer desaparecer la propia maldad en la imagen del estado de muerte, y eso mediante el agua, aunque no es en verdad una desaparición completa, sino como una ruptura de la continuidad del mal, pues dos son las causas que concurren para eliminar la maldad: el arrepentimiento del que pecó y la imitación de la muerte; gracias a ellas, el hombre se libra en cierto modo de su afinidad con la maldad: por el arrepentimiento, pasa a odiar y repudiar la maldad, y por la muerte, obra la desaparición del mal.

Imitar a Cristo

10. Ahora bien, si esta imitación se diese en la muerte completa, ya no habría imitación, sino identidad de la cosa, y el mal desaparecería por completo de nuestra naturaleza, de modo que, como dice el Apóstol, se moriría al pecado de una vez para siempre [12]. Mas, como quiera que, según se ha dicho, nosotros imitamos a la potencia suprema sólo cuanto nos permite la pobreza de nuestra naturaleza, cuando se nos inmerge en el agua tres veces y de nuevo surgimos del agua, estamos imitando la sepultura salvífica y la resurrección, que, en el tiempo, ocurrió al tercer día, y debemos pensar que, como el agua está a nuestra disposición y libremente podemos sumergirnos en ella y salir nuevamente de ella, así también el soberano del universo tenía en su mano el sumergirse en la muerte, como nosotros en el agua, y de nuevo resurgir a la bienaventuranza que le es propia. 11. Por tanto, si se atiende a la verosimilitud y se juzgan los hechos según la potencia que hay en uno y otro caso, no se hallará diferencia alguna en los hechos, pues el uno y el otro obran lo que está en su poder según la medida de su naturaleza. Efectivamente, si el hombre puede entrar sin peligro en contacto con el agua, si lo quiere, la potencia divina puede, con una facilidad infinitamente mayor, afrontar la muerte, entrar en ella y no sufrir mudanza que implique debilidad.

12. La razón, pues, de que nos fuera necesario preludiar en el agua la gracia de la resurrección es que supiéramos que para nosotros es igualmente fácil ser bautizados en el agua que resurgir de la muerte. Ahora bien, en los acaeceres de la vida, algunas cosas son más importantes que otras, y sin ellas no podría tener éxito lo que se hace. Sin embargo, si comparamos el principio con el término, el principio parecerá no tener la menor importancia, comparado con el final, pues, ¿qué tienen de igual el hombre y aquel semen que constituyó

[12] Cf. Rm. 6, 10.

al ser vivo? y con todo, sin este semen no existiría aquél. Pues así también el gran don de la resurrección, aunque por naturaleza es mayor, sin embargo tiene aquí sus principios y sus causas, pues no es posible que aquélla se haga realidad, si no le ha precedido esto otro.

13. Digo que no le es posible al hombre la resurrección sin la regeneración del baño bautismal, aunque no me refiero a la reconstitución y restauración de nuestro compuesto humano. Efectivamente, la naturaleza debe caminar hacia esto absolutamente a impulso de sus propias leyes y según el plan de su creador, lo mismo si recibe la gracia del bautismo que si queda sin participar de tal iniciación. Yo me refiero a la restauración del estado feliz, divino y alejado de toda tristeza [13].

14. Porque, ciertamente, no todos los seres que mediante la resurrección reciben el privilegio de regresar a la existencia vuelven a la misma vida, sino que hay mucha distancia entre los que están purificados y los que todavía necesitan purificación. Efectivamente, aquellos a quienes en esta vida sirvió de guía la purificación del baño bautismal se dirigirán hacia lo que les es afín, y lo afín a la pureza es la ausencia de pasión, y no cabe duda de que la bienaventuranza consiste en la ausencia de pasiones. Aquellos, en cambio, en quienes las pasiones se encallecieron y no aplicaron ningún remedio purificador de su inmundicia —ni el agua sacramental, ni la invocación del poder divino, ni la enmienda del arrepentimiento— también ellos tendrán necesariamente lo que les corresponde.

Leyes de la purificación

15. Ahora bien, lo que corresponde al oro impuro es el horno de fundición [14]. Y así, una vez fundida toda la maldad

[13] Sobre la doctrina de la *apokatástasis* o vuelta del hombre al estado original de bienaventuranza, ver nota 20 de la Sección IV, y la Introducción, pág. 29.

[14] Cf. Ml. 3, 2.

que se les había mezclado, su naturaleza, pura ya, al cabo de largos siglos volverá a Dios sana y salva. Por consiguiente, puesto que hay cierta fuerza purificadora en el fuego y en el agua, los que lavaron la mancha de la maldad mediante el agua sacramental no necesitan la otra forma de purificación, mientras que, al revés, quienes no han sido iniciados en esta purificación necesariamente tendrán que ser purificados por el fuego.

XXXVI. 1. Efectivamente, no sólo la razón común, sino también la enseñanza de las Escrituras muestra que es imposible que entre en el coro divino quien no haya lavado enteramente las manchas de la maldad. Esto, aunque poca cosa en sí, es el principio y fundamento de grandes bienes. Digo poca cosa, por la facilidad del buen resultado. Porque, ¿qué trabajo cuesta creer que Dios está en todas partes, que, aun estando en todo, asiste también a los que invocan su poder vivificante, y que estando presente obra lo que le es propio? 2. Ahora bien, lo propio de la actividad divina es la salvación de los que la necesitan. Esta se hace efectiva mediante la purificación del agua. El que ha sido purificado tendrá parte en la pureza, y la pureza verdadera es la divinidad. Estás viendo cómo el principio es poca cosa y fácil de realizar bien: fe y agua; la fe, porque está dentro de nuestro libre albedrío; el agua, porque es familiar a la vida humana. Sin embargo, el bien que de ellas nace es tan grande y de tal índole que implica la familiaridad con la propia divinidad.

LA EUCARISTÍA [15]

El cuerpo y la sangre de Cristo purifican

XXXVII. 1. Ahora bien, como quiera que el ser humano es doble, compuesto de la mezcla del alma y del cuerpo [16],

[15] Sobre los elementos aristotélicos y sobre algunas originalidades del Niseno acerca de la doctrina de la Eucaristía, ver la Introducción, págs. 24, 33 ss.

[16] Cf. nota 3 de esta Sección.

es necesario que los que son salvados entren en contacto por medio de ambos con el guía que conduce a la vida. Por tanto, cuando el alma se ha unido a Él mediante la fe, en ello tiene los principios de su salvación, pues la unión con la vida implica la participación en la vida; el cuerpo, en cambio, tiene otro modo de participar y de unirse al Salvador.

2. Efectivamente, lo mismo que quienes, víctimas de una conspiración, han tomado un veneno y con otra droga extinguen su fuerza destructura, pero es necesario que el antídoto, al igual que la ponzoña, penetre en las entrañas del hombre, para que a través de ellas la fuerza del remedio se distribuya por todo el cuerpo, así también nosotros, después de haber saboreado lo que causa la disolución de nuestra naturaleza, teníamos absoluta necesidad de lo que reúne de nuevo lo ya disuelto, para que este remedio, una vez en nosotros, eliminase por su propio efecto el daño del veneno introducido antes en el cuerpo [17].

Remedio contra la muerte

3. ¿Qué remedio es éste? No otro que aquel cuerpo que se mostró más fuerte que la muerte y dio principio a nuestra vida. Porque, como dice el Apóstol [18], lo mismo que un poco de levadura se asimila toda la masa, así también el cuerpo al que Dios hizo inmortal, cuando se introduce en el nuestro, lo cambia y lo transforma en sí mismo todo entero. Efectivamente,

[17] La imagen del veneno y del antídoto, que Harnack, con sutil ironía, motejaba de «explicación farmacéutica» entra en el estilo de la retórica contemporánea en general y del Niseno en particular (v. Introducción, págs. 9-10), y expresa de manera eficaz una enseñanza fundamental: la caída ha introducido en la humanidad un germen de muerte, pero Cristo, asumiendo la humanidad misma, «introduce en ella un germen y una fuerza de vida que triunfa sobre la muerte y establece el principio de la reunificación y de su incorruptibilidad» (Hamman).

[18] Cf. 1 Co. 5, 6.

lo mismo que con la droga destructora mezclada al cuerpo sano se echa a perder todo lo que es afectado por la mezcla, así también el cuerpo inmortal, cuando entra en el que lo ha recibido lo transforma por entero en su propia naturaleza.

4. Ahora bien, para entrar en el cuerpo, no hay realmente otro medio que mezclarse a las entrañas mediante la comida y la bebida. Por tanto, es de todo punto necesario que el cuerpo reciba por la vía que le es posible a la naturaleza la fuerza vivificadora. Pero el único cuerpo que ha recibido esta gracia es aquel que acogió a la divinidad. Por otra parte, hemos demostrado que nuestro cuerpo no podía ser introducido en la inmortalidad, si no entraba a participar de la inmortalidad mediante la comunión con el ser inmortal. Pues bien, conviene en consecuencia examinar cómo se hizo posible el que ese único cuerpo, distribuido entre tantas miríadas de fieles por toda la tierra habitada y por siempre, esté todo entero en cada parte y permanezca todo entero en sí mismo. 5. Por consiguiente, para que nuestra fe, si mira a la consecuencia lógica de nuestro razonamiento, no tenga la menor sombra de duda acerca del objeto de nuestra reflexión, conviene detener un momento nuestro discurso en el estudio de la naturaleza del cuerpo. Porque, ¿quién no sabe que la misma naturaleza física de nuestro cuerpo, tomada en sí misma, no tiene vida en una substancia propia, sino que se mantiene y subsiste gracias a la fuerza que afluye sobre ella y que, mediante un movimiento incesante, atrae lo que le falta y rechaza lo que le sobra? 6. Y lo mismo que un odre lleno de agua, si el líquido se escurre por el hondón, no conserva la forma que tenía hinchado, a no ser que otro líquido venga de arriba a sustituirlo y llenar el vacío, de suerte que quien ve el hinchado volumen de este recipiente sabe que ese volumen no es propio del objeto que se ve, sino que es el líquido vertido en él lo que configura los contornos del volumen, así también hallamos que la estructura de nuestro cuerpo no tiene, que sepamos, nada propio en orden a su propia constitución, sino que permanece en la existencia gracias a la fuerza que en ella se introduce.

Alimento eucarístico

7. Ahora bien, esa fuerza es y se llama alimento. Pero no es el mismo para todos los cuerpos alimentados, sino que hay un alimento adecuado para cada uno, según lo ha dispuesto el que administra la naturaleza. Efectivamente, de los animales, unos se alimentan arrancando raíces, otros tienen como alimento la hierba, y algunos la carne, mientras que para el hombre el principal alimento es el pan. Y para mantener y conservar la humedad interna, la bebida no consiste en agua sola, sino muchas veces en agua templada con vino, para ayudar a nuestro calor interno. Por consiguiente, el que considera estos elementos está considerando en potencia el volumen de nuestro cuerpo, ya que, una vez introducidos en mí, se convierten en sangre y cuerpo, al transformarse adecuadamente el alimento en la forma del cuerpo gracias a la fuerza de asimilación.

8. Una vez que hemos examinado cuidadosamente lo anterior, tenemos que volver de nuevo nuestro pensamiento al tema que nos ocupa. Efectivamente, estábamos indagando cómo el solo cuerpo de Cristo vivifica a toda la naturaleza de los hombres que tienen la fe, repartiéndose entre todos y sin sufrir Él la menor mengua. Quizás, pues, estemos cerca de la probable explicación. En efecto, si la substancia de todo cuerpo depende del alimento, y éste consiste en comida y bebida, y en la comida está el pan y en la bebida el agua templada con vino; y si, por otra parte, como se ha explicado anteriormente, el Verbo de Dios, que es a la vez Dios y Verbo, se ha mezclado con la naturaleza humana, al entrar en nuestro cuerpo, no se inventó para la naturaleza una nueva consistencia, sino que dio a éste su cuerpo el medio de subsistir por los procedimientos habituales y adecuados, conservando su substancia mediante la comida y la bebida, y esta comida era el pan.

El pan de Dios

9. Entonces, lo mismo que entre nosotros, como se ha dicho ya muchas veces, cuando uno ve el pan, de alguna manera está viendo el cuerpo del hombre, porque al entrar aquél en el cuerpo, se convierte en el cuerpo mismo, así también aquí, el cuerpo que recibió la divinidad, por haberse alimentado de pan, en cierto modo se identifica con él, pues como se ha dicho, el alimento se transforma en la naturaleza del cuerpo. Efectivamente, en aquella carne hemos reconocido lo que es propio de todos, a saber, que también aquel cuerpo se mantenía de pan. Pero este cuerpo, por habitar en él el Verbo de Dios, se había transformado y elevado a la dignidad divina. Por tanto nosotros ahora creemos con razón que el pan santificado por el Verbo de Dios se transforma en cuerpo del Dios-Verbo [19].

10. Y en efecto, aquel cuerpo era pan en potencia y se santificó con la presencia de Verbo, que plantó su tienda en la carne [20]. Por tanto, lo que hizo que el pan, transformado en aquel cuerpo, se cambiase en potencia divina, eso mismo hace que también ahora ocurra lo mismo. Allí, efectivamente, la gracia del Verbo hace santo al cuerpo cuya consistencia venía del pan y que de alguna manera era él también; y lo mismo en nuestro caso, el pan, como dice el Apóstol [21], es santificado por el Verbo de Dios y por la oración; pero no se convierte en el cuerpo del Verbo cuando es comido, sino que se transforma inmediatamente en su cuerpo en virtud del Verbo, como el mismo Verbo ha dicho: «Esto es mi cuerpo [22].»

El vino y el agua, sangre de Cristo

11. Pero toda carne se alimenta también del elemento húmedo, pues sin el concurso de ambos, lo que hay de terrestre

[19] La Eucaristía es la prolongación de la Encarnación del Verbo.

[20] Cf. Jn. 1, 14.

[21] Cf. 1 Tm. 4, 5.

[22] Mc. 14, 22 y paral.

en nosotros no permanecería con vida: lo mismo que sustentamos la parte sólida de nuestro cuerpo con un alimento consistente y sólido, así también a la parte húmeda le aportamos el complemento de lo que tiene su misma naturaleza, y esto, un vez está en nosotros, se transforma en sangre gracias a nuestra potencia transformante, y sobre todo si, gracias al vino, recibe la fuerza de transformarse en calor.

12. Como quiera, pues, que aquella carne que recibió a la divinidad asumió también este elemento para subsistir, y Dios, por otra parte, al manifestarse se mezcló con esta naturaleza perecedera, con el fin de deificar juntamente a la humanidad mediante la participación en la divinidad, esta es la razón de por qué Él mismo se derrama en todos los creyentes, según el plan divino de la gracia, por medio de esta carne cuya consistencia procede del pan y del vino, y se mezcla con los cuerpos de los creyentes para que también el hombre, por la unión con lo inmortal, tenga parte en la incorrupción. Estos son los bienes que da al transformar en ese cuerpo, con la fuerza de la consagración, la naturaleza de los elementos visibles.

LA FE

XXXVIII. 1. Tengo para mí que a lo dicho no le falta ninguna de las cuestiones planteadas acerca del misterio, a no ser la teoría de la fe, que en breves razones expondremos también en el presente tratado. Aquellos, en cambio que busquen un discurso más completo lo tienen ya en otros trabajos, en los que explicamos minuciosa y exactamente la doctrina, según nuestras posibilidades, y en los que entablamos combate contra los adversarios, y examinamos en sí mismas las razones de los problemas que nos planteaban.

2. En el presente tratado hemos creído que será bueno decir sobre la fe tanto cuanto se contiene en las palabras del Evangelio, a saber, que el que ha sido engendrado según la regeneración espiritual sabe por quién ha sido engendrado y

de qué es su vida [23]. En efecto, únicamente esta forma de generación tiene el poder de llegar a ser lo que precisamente ha elegido ser.

XXXIX. 1. Efectivamente, los demás seres nacidos deben su existencia al impulso de sus progenitores, mientras que el nacimiento espiritual depende del libre albedrío del que nace. Pues bien, como quiera que en este último caso el peligro consiste en errar sobre lo que conviene, pues la elección es libre para todos, bueno sería, digo, que el que se lanza a realizar su propio nacimiento conozca de antemano, por la reflexión, a quién le será provechoso tener por padre, y de quién le será mejor constituir la naturaleza, pues se dice que en esta clase de nacimiento se escoge libremente a los padres.

2. Ahora bien, siendo así que los seres se dividen en dos partes, el elemento creado y el increado, y puesto que la naturaleza increada posee en sí misma la inmutabilidad y la estabilidad [24], mientras la creación está sujeta a alteración y a mudanza, el que reflexionando elige lo que es provechoso, ¿de quién preferirá ser hijo: de la naturaleza que contemplamos sujeta a mudanza, o del que posee una naturaleza inmutable, firme en el bien y siempre la misma?

3. En el Evangelio se nos han transmitido las tres Personas y los tres nombres por los que se realiza el nacimiento de los creyentes: el que es engendrado en la Trinidad es engendrado por igual por el Padre, por el Hijo y por el Espíritu Santo, pues así dice el Evangelio acerca del Espíritu: lo que es nacido del Espíritu, espíritu es [25], y Pablo engendra en Cristo [26], y el Padre es Padre de todos [27]. Que aquí la mente del oyente se mantenga sobria y no se haga ella misma hija de una naturaleza inconsistente, puesto que le es posible hacer de la naturaleza inmutable y estable el principio de su propia vida.

[23] Cf. Jn. 1, 13; 3, 6-7.

[24] Cf. Ml. 3, 6.

[25] Cf. Jn. 3, 6.

[26] Cf. 1 Co. 4, 15.

[27] Cf. Ef. 4, 6.

4. Efectivamente, el acto realizado tiene su fuerza según la disposición del corazón del que se acerca a la administración del sacramento, de modo que quien confiesa el carácter increado de la santa Trinidad puede entrar en la vida estable e inmutable, mientras que quien, por una concepción errónea, ve en la Trinidad la naturaleza creada [28], y con esa idea es bautizado luego, se encuentra con que de nuevo nace a la vida mudable y sujeta a alteración, porque, en efecto, lo engendrado tiene por necesidad la misma naturaleza de los padres.

5. Por tanto, ¿qué sería más provechoso: entrar en la vida inmutable o ser de nuevo zarandeado por la vida inestable y cambiante? Para todo el que tenga un mínimo de inteligencia es evidente que lo estable tiene mucho más valor que lo inestable, lo perfecto que lo imperfecto, lo que no necesita, que lo que sí necesita, y más que el que va elevándose progresivamente, el que no tiene progreso que realizar [29] porque siempre permanece en la perfección del bien. Sin embargo, es absolutamente necesario al que está en sus cabales elegir una de dos: o creer que la santa Trinidad pertenece a la naturaleza increada y así, mediante el nacimiento espiritual, tomarla como principio fontal de la propia vida, o bien, si piensa que el Hijo y el Espíritu Santo están fuera de la naturaleza del Dios primero, verdadero y bueno [30] —del Padre, quiero decir—, no aceptar la fe de esta creencia en el momento de su nacimiento, para evitar que, sin darse cuenta, venga a dar en la naturaleza imperfecta y necesitada de mejoramiento, y regrese en cierto modo a su condición natural por haber apartado su fe de la naturaleza superior.

6. Efectivamente, el que se unce al yugo de alguna creatura, sin saberlo pone en ésta y no en la divinidad la esperanza

[28] Alusión a los anomeos.

[29] Probable alusión a la tesis de Pablo de Samosata (v. S. Atanasio, *De syn.*, 4), según el cual Cristo, después de la Encarnación, habría sido deificado gradualmente.

[30] Gregorio tiene en su punto de mira las posturas anomea y eunomiana (v. nota 5 del Prólogo).

de su salvación. Porque la creación, por el hecho de pasar por igual de la nada al ser, está toda ella emparentada. Y así como en la estructura de los cuerpos todos los miembros tienen estrecha afinidad entre ellos, por más que unos se hallen en la parte superior y otros en la inferior, así también la naturaleza creada forma una unidad según el plan de la creación, y la diferencia que separa en nosotros el elemento superior del inferior no establece desunión alguna de su propia cohesión interna, ya que las cosas que primero hemos concebido por igual como no existentes, aunque en otros aspectos difieran, en esta parte al menos no nos presentan diferencia alguna de naturaleza.

7. Por tanto, si el hombre es creado y piensa que el Espíritu y el Dios Unigénito son creaturas, en vano espera mudarse a un estado superior, pues vuelve a sí mismo [31]. Lo que ocurre tiene parecido con los prejuicios de Nicodemo, el cual, habiendo aprendido del Señor que es necesario nacer de arriba, por no comprender todavía la razón del misterio, se veía arrastrado en sus reflexiones al seno materno [32]. Es decir, si el hombre se dirige, no a la naturaleza increada, sino a la creación que comparte su origen y su esclavitud, entonces pertenece al nacimiento de abajo, y no al de arriba. Ahora bien, el Evangelio dice que el nacimiento de los que se salvan es el que viene de arriba.

Necesidad de la conversión interior

XL. 1. Pero me parece que la catequesis no enseña lo suficiente si se limita a lo dicho. Efectivamente, en mi opinión es necesario considerar también lo que viene después. Esto suelen descuidarlo muchos de los que se acercan a la gracia del bautismo, con lo cual se extravían engañándose ellos mismos, y su nacimiento es sólo apariencia, y no realidad. Efectivamente, la mudanza de nuestra vida realizada mediante la regeneración no puede ser mudanza si permanecemos en lo mismo. Y es que no sé cómo puede pensar que ha renacido y es otro el que persiste en las mismas cosas y en el que no ha cambiado ninguna de sus características. Y que el nacimiento salutífero se recibe con miras a la renovación y transformación de nuestra naturaleza es evidente para todo el mundo.

[31] Cf. Rm. 8, 24.

[32] Cf. Jn. 3, 3-4.

2. Ahora bien, tomada en sí misma, la naturaleza del hombre no recibe mutación alguna del bautismo: ni la razón, ni la inteligencia, ni la capacidad de saber, ni ninguna otra de las propiedades características de la naturaleza humana se transforma. La razón es que la transformación sería hacia lo peor, si cambiara alguna de estas propiedades de la naturaleza. Por tanto, si el nacimiento que viene de arriba es una reconstrucción del hombre, y por otra parte estas propiedades no sufren mudanza, tenemos que examinar qué es lo que cambia para que la gracia de la generación sea completa.

3. Es evidente que, cuando han desaparecido los rasgos malos de nuestra naturaleza, se produce el cambio a mejor. Por tanto, si, como dice el profeta [33], después de lavados con el baño bautismal y borradas nuestras maldades, las elecciones de nuestro albedrío son puras, entonces somos mejores y hemos cambiado a mejor. Pero, si el baño se lo damos al cuerpo, y el alma, en cambio, no se lava las manchas de las pasiones, y si la vida después de la iniciación concuerda con la vida anterior a la iniciación, por muy atrevido que sea el decirlo, lo diré sin rodeos: en estos casos, el agua es agua, pues en modo alguno se manifiesta en el acto realizado el don del Espíritu Santo, cuando no sólo ultrajan a la imagen divina la infamia del corazón, la pasión de la avaricia, el orgullo, la envidia y la arrogancia desdeñosa, sino que el hombre sigue reteniendo las ganancias provenientes de la injusticia, y la mujer que adquirió por adulterio continúa después de esto sirviendo a sus placeres.

4. Si estas y otras maldades semejantes se hallan en la

[33] Cf. Is. 1, 16.

vida del bautizado antes y después de esto, me es imposible ver en qué ha cambiado, pues estoy viendo después al mismo que ya vi antes. La víctima de la injusticia, la víctima de la calumnia y el que ha sido despojado de sus bienes, en lo que les toca, no ven tampoco la menor mudanza del bautizado. Tampoco le han oído aquella palabra de Zaqueo: «Si en algo he defraudado a alguno, le devuelvo cuatro veces más [34].» Lo que decían sobre él antes del bautismo, eso mismo repiten ahora, y siguen aplicándole los mismos nombres: avaricioso, codicioso de lo ajeno, vividor a costa de las calamidades de otros hombres. El que se halla en estas condiciones y anda luego murmurando su cambio a mejor gracias al bautismo, escuche la palabra de Pablo: «Si alguien cree ser algo, sin serlo, él mismo se engaña [35].» Porque no eres lo que no has llegado a ser.

5. A cuantos lo recibieron —dice de los hombres regenerados el Evangelio— les dio potestad de convertirse en hijos de Dios [36]. El que se hace hijo de alguien necesariamente es de la misma raza que su padre. Por tanto, si recibiste a Dios y te hiciste hijo de Dios, muestra en ti mismo al que te engendró. La familiaridad con Dios por parte del que ha sido hecho hijo de Dios conviene que se demuestre a través de los mismos rasgos con que reconocemos a Dios: abre su mano y colma de bendición a todo viviente [37]; perdona la iniquidad [38]; se arrepiente del castigo [39]; bueno es el Señor para con todos [40]; y no está airado cada día [41]; Señor recto es Dios, y no hay injusticia en él [42]; y todos cuantos rasgos de parecida índole nos enseña

[34] Cf. Lc. 19, 8.
[35] Cf. Ga. 6, 3.
[36] Cf. Jn. 1, 12.
[37] Cf. Sal. 145, 16.
[38] Cf. Mi. 7, 18.
[39] Cf. Jl. 2, 13.
[40] Cf. Sal. 145, 9.
[41] Cf. Sal. 7, 12.
[42] Cf. Sal. 92, 16.

aquí y allá, en tantos lugares de la Escritura. 6. Si eres portador de estos rasgos, llegaste a ser verdaderamente hijo de Dios; pero si todavía continúas con los rasgos de la maldad, en vano irás murmurando que has nacido de arriba. La profecía te dirá a ti: Tú eres hijo de hombre [43], no hijo del altísimo [44]; tú amas la vanidad, buscas la mentira [45], ¡tú ignoras de qué manera el hombre ha sido considerado admirable, y que no puede serlo más que haciéndose santo!

[43] Cf. Sal. 4, 3-4.
[44] Cf. Sal. 82, 6-7.
[45] Cf. Sal. 4, 4.

7. Habría que añadir a lo dicho lo que aún queda por decir, esto es, que los bienes ofrecidos en las promesas a los que llevan vida intachable son de tal naturaleza que escapan a toda descripción. Efectivamente, ¿cómo describir lo que ni ojo vio, ni oído oyó, ni subió al corazón del hombre [1]? Y la vida dolorosa de los pecadores tampoco tiene comparación con las sensaciones de los que sufren acá. Pero incluso en el caso de que se aplique a algún castigo de allá el nombre con que se le conoce acá, la diferencia no es pequeña. Efectivamente, al escuchar la palabra fuego [2], has aprendido a pensar algo distinto del fuego de acá, porque en él se encuentra una cualidad que no hay en éste: aquél, efectivamente, no se extingue, mientras que éste de acá puede ser extinguido por los múltiples medios que enseña la experiencia, y la diferencia es grande entre un fuego que se extingue y otro que es inextinguible. Por tanto, es otro, y no el mismo que el de acá.

8. Y también, cuando uno oye la palabra gusano [3], que por la semejanza del nombre no se deje arrastrar a pensar en este animalito terrestre, porque la añadidura del calificativo «eterno» supone que se ha de pensar en otra naturaleza diferente de la que conocemos.

---

[1] Cf. Co. 2, 9.

[2] Cf. Is. 66, 24; Mc. 9, 48; Mt. 3, 10; Lc. 3, 9.

[3] Cf. Is. 66, 24; Mc. 9, 48.

Por tanto, puesto que éstas son las realidades que se ofrecen a nuestra esperanza de la vida futura, las cuales son en la vida el resultado correspondiente al libre albedrío de cada uno en conformidad con el justo juicio de Dios, deber de hombres prudentes es mirar, no al presente, sino al futuro, echar en esta breve y pasajera vida los cimientos de la dicha inefable, y mediante la buena elección del albedrío, mantenerse ajenos a la experiencia del mal ahora, en esta vida, y después de esta vida, en la recompensa eterna.

ÍNDICE

Biblioteca de patrística

Los Padres siguen constituyendo hoy en día un punto de referencia indispensable para la vida cristiana.
Testigos profundos y autorizados de la más inmediata tradición apostólica, partícipes directos de la vida de las comunidades cristianas, se destaca en ellos una riquísima temática pastoral, un desarrollo del dogma iluminado por un carisma especial, una comprensión de las Escrituras que tiene como guía al Espíritu.
La penetración del mensaje cristiano en el ambiente socio-cultural de su época, al imponer el examen de varios problemas a cual más delicado, lleva a los Padres a indicar soluciones que se revelan extraordinariamente actuales para nosotros.
De aquí el «retorno a los Padres» mediante una iniciativa editorial que trata de detectar las exigencias más vivas y a veces también más dolorosas en las que se debate la comunidad cristiana de nuestro tiempo, para esclarecerla a la luz de los enfoques y de las soluciones que los Padres proporcionan a sus comunidades. Esto puede ser además una garantía de certezas en un momento en que formas de pluralismo mal entendido pueden ocasionar dudas e incertidumbres a la hora de afrontar problemas vitales.
La colección, preparada por la Editorial Ciudad Nueva, con el asesoramiento del profesor Quacquarelli, catedrático de Literatura Cristiana Antigua en la Universidad de Roma, está siendo realizada por profesores competentes y especializados en cada una de las obras, que traducen en prosa llana y moderna la espontaneidad con que escribían los Padres.

La Gran Catequesis, de Gregorio de Nisa

La **Oratio catechetica magna** de Gregorio de Nisa, escrita hacia el año 386, que ahora aparece en lengua castellana, es una de las síntesis más exactas de la dogmática cristiana de los primeros siglos. Tiene una originalidad propia. Mientras que las demás síntesis de este tipo (dejando a un lado la **De catechizandis rudibus**, de San Agustín) estaban dirigidas, en la mayoría de los casos, a la enseñanza de los catecúmenos en las principales verdades de la fe, con vistas al Bautismo, y se dirigían directamente a los iniciados y a los fieles para instruirles sobre los fundamentos de la doctrina evangélica, la **Oratio catechetica magna** está dirigida a los «dirigentes eclesiásticos», a los maestros o «catequistas», que en la Iglesia tenían la misión de promover en los creyentes una adecuada formación sobre el patrimonio doctrinal de la tradición apostólica, teniendo en cuenta las tendencias heréticas en el interior del cristianismo y las dificultades que provenían del ambiente pagano o judío. Gregorio teje una magistral síntesis teológica adaptada a las instancias fundamentales de su época, respondiendo, sin el menor tono polémico, a las objeciones que se le hacían a la fe cristiana.
Así pues, él trata los grandes temas de la dogmática: el misterio trinitario, la creación del hombre, el origen y naturaleza del mal, la Encarnación del Verbo, la redención del hombre, los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía, la necesidad de la fe y de la conversión interior, para concluir con los fines últimos del hombre. La exposición dogmática de Gregorio está animada por una postura dialogante, que conecta con el tiempo y con la vida, y enmarcada dentro del arco de la historia de la salvación, que tiene como centro propulsor a la Persona y la obra redentora de Cristo.
La traducción ágil y viva —debida a la competencia y al buen hacer del Profesor Argimiro Velasco, dominico, profesor de patrología— está a la altura del texto, conservando su sabor clásico.